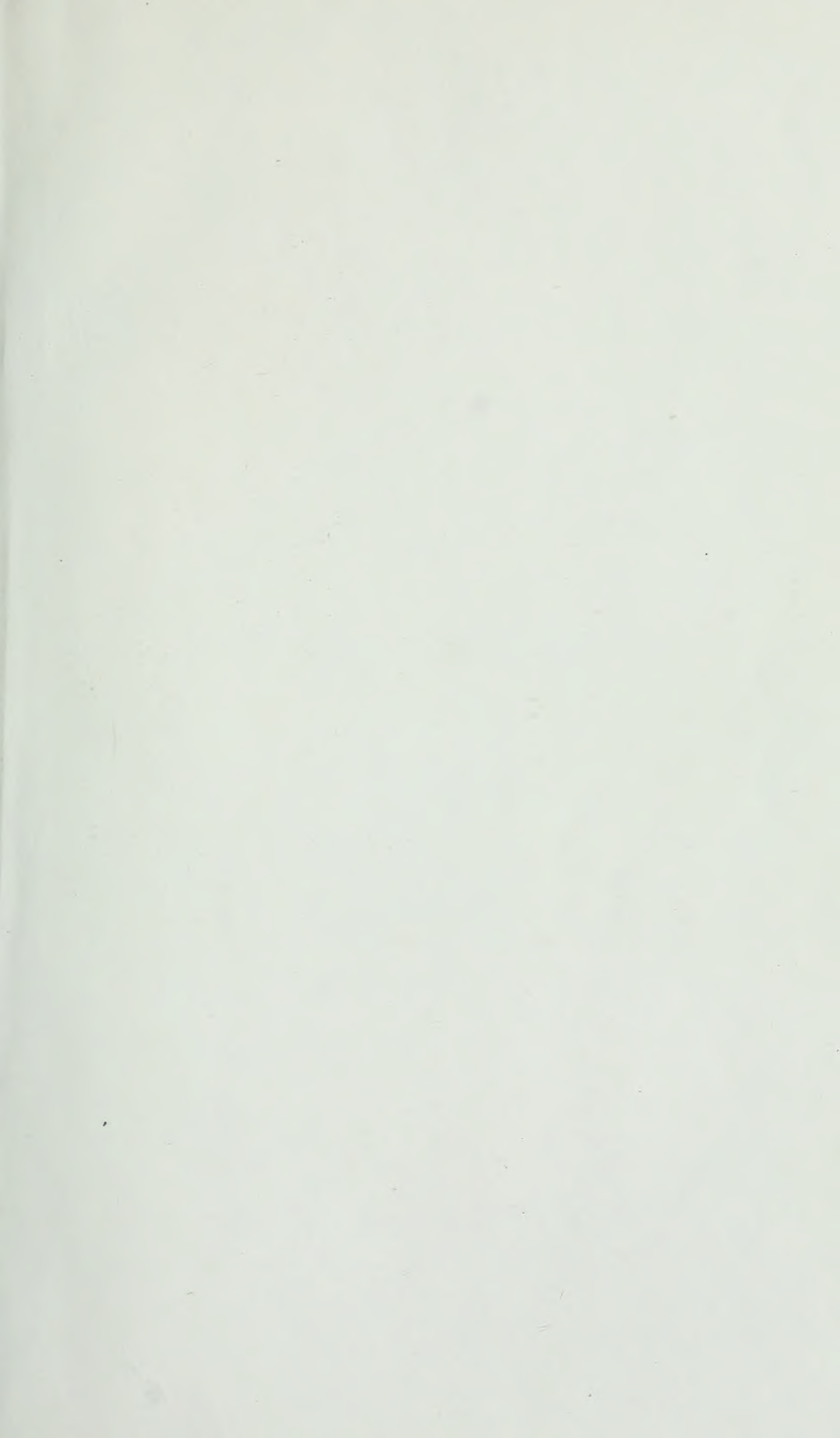


B
2779
W35

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/kantnaturgesetze00weis





Kant: Naturgesetze, Natur- und Gotteserkennen.

Eine Kritik der reinen Vernunft.

Von

Professor Dr. L. Weis.



Berlin.
C. A. Schwetschke und Sohn.
1903.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin W.

Hemmungen des Christentums.

Orthodoxien und Gegner.

Von

Alexander Otto.

Erstes Heft. Preis 1.25 Mk.

Inhalt:

Zweites Heft. Preis 1.60 Mk.

Inhalt:

Drittes und viertes Heft. Preis 3.— Mk.

Inhalt:

Kant: Naturgesetze, Natur- und Gotteserkennen.

Eine Kritik der reinen Vernunft.

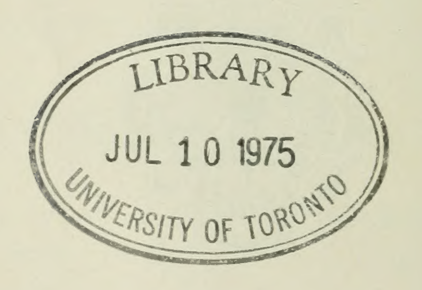
Von

Professor Dr. L. Weis.



Berlin.
C. A. Schwetschke und Sohn.
1903.

B
2779
W35



Vorwort.

In seiner „Kritik der reinen Vernunft" zeigte Kant, daß die reine, spekulative, nur mit Begriffen vorgehende Vernunft nichts leisten könne, nichts im Gebiete der Natur, nichts im Gebiete der Religion und Sittlichkeit. Er sagt aber im Hinblick auf diesen negativen, verneinenden Teil: „Es muß einen Quell positiver Erkenntnisse geben, wozu wäre sonst die nicht zu dämpfende Begierde vorhanden, über die Grenze der Erfahrung hinaus festen Fuß zu fassen? Dieser Quell liegt im praktischen Gebrauche der Vernunft, in der Erfahrung." Und so kommt Kant, mit Rücksichtnahme auf die Erfahrung, von dem verneinenden Teil seiner Kritik zu einem bejahenden, worin er die Leistungsfähigkeit der Vernunft sowohl im Gebiete der sinnlichen, als auch der unsinnlichen, der religiösen und sittlichen, Welt nachweist.

Die Art und Weise aber, in welcher Kant an mehreren Stellen den Verstand mit seinen Gesichtspunkten oder Kategorien, die Natur zu betrachten, nicht bloß als Vermögen der Naturerkenntnis, sondern geradezu als Gesetzgeber der Natur hinzustellen schien, ließ übersehen, daß seine Kritik eine Philosophie aus Begriffen verwirft, und eine noch stolzere Begriffsphilosophie erstand, wonach alle Erkenntnis von der Beschaffenheit des menschlichen Geistes abhängen und die Welt daher der menschlichen Vorstellung oder Idee gemäß beschaffen sein sollte. Man sagte deshalb geradezu: Über die Natur philosophieren, heißt, sie konstruieren. Die Zeit dieses Idealismus, welchem alles Wirkliche vernünftig war, ist längst verschwunden. Geblieben aber ist die Geringschätzung der Erfahrung und der Erfahrungswissenschaft. Man blickt daher geringschätzig auf die empirischen Naturgesetze der Erfahrungswissenschaft und fährt fort, die Verstandeskategorien als die Gesetze der Natur zu betrachten. Man legt dabei auch keinen Wert auf den bejahenden, der Erfahrung Rechnung tragenden und der praktischen Vernunft zugeschriebenen

Teil der Kritik der reinen Vernunft. Während man aber einerseits behauptet, Kant habe mit Recht die reine Vernunft nichts erreichen lassen, so behauptet man andererseits, Kant habe mit Unrecht die Spekulation der reinen Vernunft verworfen. Dazu kommt, daß Schopenhauers Behauptung Anerkennung fand, Kant sei in der zweiten Auflage seiner Schrift dem Idealismus der ersten Auflage untreu geworden. Diesem „wahren" Idealismus zufolge, soll die Welt nur eine Vorstellung in uns sein. Trotzdem freilich spricht Schopenhauer auch von einer vorhandenen Welt. Während Hegel aber alles Wirkliche vernünftig nannte, so ist nach Schopenhauer alles Wirkliche, die Welt, ein Übel, wenn auch unter allmöglichen Welten unsere Welt die beste sein soll.

So berufen sich die entgegengesetztesten Ansichten auf Kant, und Urteile, welche der Kritik der reinen Vernunft entstammen, denen ich aber nie beistimmen konnte, veranlaßten mich, wie ich in der Einleitung angebe, mein gegenteiliges Urteil auszusprechen. Das dabei nötig gewordene erneute Studium dieser Kritik ließ mich den verneinenden und den bejahenden, der Erfahrung Rechnung tragenden, Teil unterscheiden. Diese Unterscheidung, wie die Notwendigkeit, zur Begründung meiner Urteile, Kant möglichst selbst reden zu lassen, ließen meine Schrift größer werden, als ich erst dachte. Sie ward, wenn auch keine vollständige Kritik von Kants Werk, doch auch eine Kritik der reinen Vernunft; und bei der wechselseitigen Geringschätzung von Philosophie und Wissenschaft denke ich, ist diese neue Kritik nicht unzeitgemäß. Zugleich hoffe ich, da meine Kritik vom Standpunkt der praktischen Vernunft, d. i. der Erfahrungswissenschaft aus geübt wird, daß dieselbe den Verdiensten Kants, welcher im praktischen Gebrauche der Vernunft und in der Erfahrung den Quell positiver Erkenntnisse erblickt, mehr gerecht wird, als die Kritik jener, welche in der Geringschätzung der Erfahrung nur die von Kant verworfene reine Vernunft im Auge haben.

Ich beginne daher, von vornherein zu zeigen, was Kant unter Naturgesetzen versteht, mit Kants Theorie des Himmels, lasse dann als Grundlage für das Folgende eine kurze geschichtliche Entwicklung philosophischer Vorstellungen folgen und füge noch aus gleichem Grunde, vom Standpunkte der neueren Wissenschaft aus, einen Abschnitt: „Materie und Naturkräfte" hinzu. Im übrigen schließe ich mich in den einzelnen Abschnitten dem Gedankengange Kants an, ebenso in der Zusammenfassung dieser Abschnitte in Hauptstücke. Das erste Hauptstück läßt auf eine Besprechung von Kants Theorie des

Himmels den Nachweis von Widersprüchen damit aus der Kritik folgen. Schopenhauer erklärt solche Widersprüche innerhalb der Kritik aus der Altersschwäche Kants. Ich aber erkläre sie aus der Annahme der Kategorien und suche zugleich die Notwendigkeit dieser Annahme für Kant darzutun. Dann folgt vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus eine Erörterung dessen, was Kant die reine Vernunft über Anschauungen, Erscheinungen und Vorstellungen sagen läßt.

Das zweite Hauptstück handelt von dem verneinenden Teile der Kritik, von den Ideen der reinen Vernunft. Das dritte trägt den Titel: Aus der Welt der Erfahrung. Ich zeige darin, wie Kant mit Hilfe der Erfahrung, sowohl in der Natur, als in Religion und Sittlichkeit zu positiven Erkenntnissen gelangt. Es ist ein Hauptverdienst Kants, erkannt zu haben, daß Religion und Sittlichkeit der Welt der Erfahrung, man sagt heute auch, der Welt des Erlebens, angehören.

In dem Wunsche, daß auch nicht philosophisch Gebildete diese Schrift lesen, gab ich hier und da Worterklärungen, die ohne diesen Wunsch hätten fortbleiben können. Ich benutzte die Ausgabe von Dr. Karl Kehrbach, 1877. Hinweise, wie der erste (K. 617), beziehen sich auf die Seitenzahl dieser Ausgabe. Hinweise ohne K. beziehen sich auf vorliegende Schrift selbst.

Ich bin weder der erste noch der einzige, der die Schopenhauersche Auffassung von Kants Kritik verwirft, aber ich bin wohl der erste, welcher Kants ganze Kritik vom Standpunkt der Erfahrungswissenschaft aus betrachtet. Diese Tatsache, wie der Anlaß zu dieser Schrift, lassen mich von allem früher über diese Kritik Gesagten absehen. Noch eine weitere Erklärung habe ich hinzuzufügen, anknüpfend daran, daß man bei früheren Schriften von mir sagte, ich sei ein Apologet des Christentums.

Mit Göthe lebe ich der Überzeugung, „daß über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, der menschliche Geist nicht hinauskommt, mag auch die geistige Kultur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen." Ich habe es daher in dieser Schrift vorzugsweise mit den Evangelien, weniger mit Kirchlichem zu tun, und behaupte, daß über den Geist der Evangelien deshalb kein menschlicher Geist, keine Wissenschaft und keine Kultur hinauskommen, weil in diesem Geist selbst der Grund aller Vernunft, aller Wissenschaft und Kultur enthalten ist. Meine Schriften und diese neue zumal, wollen daher zeigen, daß der Geist der Evangelien

einzig und allein eine Naturwissenschaft ermöglichte und ins Dasein treten lassen konnte, daß aus diesem Geiste alles stammt, was über Religion und Sittlichkeit Wertvolles gesagt wurde und gesagt werden kann. Umsomehr freute mich das erneute Studium von Kants Kritik, denn ich fand, daß Kant selbst „aus dem reinen Sittengesetz unserer Religion" seinen Gottesbegriff gewann, daß ihm dieser Gottesbegriff, ferner das Reich der Gnaden und ein künftiges Leben schlechterdings- und praktischnotwendige Ideen und Voraussetzungen der Vernunft sind und daß er sagte, wir werden das Reich der Gnaden nach den Grundsätzen der Vernunft studieren, und glauben, dem göttlichen Willen gemäß zu sein und ihm dadurch allein zu dienen, daß wir das von der Vernunft selbst geforderte Sittengesetz heilig halten und das Weltbeste an uns und anderen befördern.

Diesen Ideen und Voraussetzungen und diesem Glauben Kants stelle ich folgendes an beachtenswerter Stelle stehende Urteil neuester Zeit zur Seite: „In Deutschland hat der geniale Kant in tiefklarer Weise nicht nur das dogmatische Lehrgebäude zerstört, sondern auch für alle Zukunft streng verwiesen, Aussagen zu machen über Dinge, deren Existenz nicht nachweisbar." Als Ausdruck eines verbreiteten Urteils über Kant heben diese Worte den Gegensatz solchen Urteils sowohl zu den schlechterdingsnotwendigen Ideen und Voraussetzungen und dem Glauben Kants, als auch zu meiner Beurteilung scharf hervor. Meine Schrift wird hoffentlich zeigen, auf welcher Seite das Rechte liegt.

Darmstadt, 31. Oktober 1902.

Der Verfasser.

Inhalt.

Berichtigungen:

	Seite	Zeile			
Es muß heißen	Seite 1	Zeile 1	von unten:	schien statt erschien.
	„ 3	„ 10	„	„	nirgendswo statt nichts.
	„ 9	„ 12	„	„	welchen statt welcher.
	„ 29	„ 8	„	„	durch statt urch.
	„ 71	„ 5	„	oben	d. i. statt d. t.
	„ 90	„ 15	„	„	eben statt aber.
	„ 190	„ 3	„	„	Vernunft statt Vernünftler.
	„ 190	„ 5	„	„	Vernünftler statt Vernunft.

I. Hauptstück. Naturgesetze, nicht Kategorien.

1. Abschnitt. Einleitung.

Kant, den Theoretiker des Himmels, bewunderte ich lange, ehe ich ihn hochstellte als Begründer des Sittengesetzes der praktischen Vernunft. Nur schien mir der kategorische Imperativ außerhalb der Vernunft zu stehen, zu sehr eine Glaubensforderung zu sein. Ich kannte eben nicht die Begründung dieses Imperativs in der Kritik der reinen Vernunft. Als Naturwissenschaftler war mir dieses Buch ziemlich wertlos. Mit den Verstandeskategorien wußte ich bei chemischen und physikalischen Arbeiten nichts zu machen und beim Entdecken von Naturgesetzen wurden sie geschichtlich nie angewandt. Daß Raum und Zeit Formen der Anschauung sein sollten, erschien mir selbstverständlich. Kant selbst brauchte ja zu seiner Theorie des Himmels einen unendlichen Raum für die unendlichen Weltsysteme und er brauchte Millionen und Abermillionen von Jahren zur Bildung eines Weltsystems, also mußte der menschliche Verstand das Vermögen sein, Raum und Zeit aufzufassen, die Größe der Entfernungen am Himmel und auf Erden zu bestimmen und zu berechnen, ebenso die Umlaufszeiten der einzelnen Weltkörper und die Gewichtsgrößen der Weltmassen und der Atome. Gegen die Widerlegung der Gottesbeweise in den von Kant angeführten Schlußformen hatte ich nichts einzuwenden, aber die Behauptung, das Dasein Gottes sei überhaupt nicht zu beweisen, erschien mir eine subjektive Ansicht Kants, sogar ein

Widerspruch gegen den Schluß der Kritik und gegen die Theorie des Himmels, in welcher die gesetzliche Wirkungsweise der Materie, wie dies auch Newton getan habe, auf den gesetzgebenden Gott zurückgeführt war. Ich selbst hatte die gleiche Überzeugung und habe sie noch.

So erschien mir die Kritik der reinen Vernunft ziemlich wertlos und ich beschäftigte mich später nur mit den Schriften der praktischen Vernunft. In den letzten Jahren beschäftigte ich mich aber mehr als seither mit theologischen Schriften und las da wiederholt Dinge, die mich wunderten. Es heißt z. B. Kant, der Altmeister der Philosophie, wofür auch Lotze genannt wird, habe in genialer Weise gezeigt, daß die Naturgesetze der Wissenschaft nur Verstandesregeln seien, die Welt aufzufassen, so daß die ganze starre Außenwelt mit einem Schlag verschwinden würde, wenn unser Erkenntnisprozeß aufhöre. Ich gestehe, ich entsetzte mich dabei im Gedanken, wie jemand über Gottes Schöpfung predigen wolle, der im Inneren bei sich denke, meine Verstandesregeln halten die Welt zusammen. Dann wieder las ich, der große Altmeister habe mit zermalmender Kritik die Beweise für die Existenz Gottes als völlig hinfällig bewiesen. Dann war auch vom Erkennen Gottes die Rede in einer Weise, als ob Faust in dem Augenblick, in welchem er an Gretchen zum Schurken werden will, spräche: „Der Allumfasser, der Allerhalter, wer darf ihn nennen? und wer ihn bekennen?" Wie kann man mit solchen Vorstellungen predigen über die alttestamentlichen Worte: „Gotteserkenntnis will ich, nicht Opfer! Heilig sollt ihr sein, denn ich bin heilig!" Oder über Jesu Worte: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!" Erkenntnis, Heiligkeit und Vollkommenheit können hier doch nur in etwas liegen, das dem Menschen verständlich und möglich ist. Es bezieht sich dies alles auf den Begriff des Heiligen. Nach Kant ist die Heiligkeit die vollendete Sittlichkeit. Nach Lazarus' „Ethik des Judentums", auf welche Schrift ich mich hier berufen will, bezieht sich ebenfalls die Erkenntnis Gottes auf das Gebiet des Sittlichen. Der Gott der alten Propheten war die Idee, das Ideal der Sitt-

lichkeit und so ist es bei Jesus auch. Wir begreifen, weshalb Faust, Gretchen gegenüber, Gott nicht bekennen konnte, aber ein Theologe sollte jederzeit Gott nennen und bekennen als den, welcher den Willen der Sittlichkeit fordert, weil er selbst ihre Vollendung ist. Der verneinende Kant, welcher nur sagte, die reine Vernunft könne über Gott nichts Bestimmtes aussagen, sollte bei einem Theologen gar keine Beachtung finden, weil zum Glauben an Gott und zur Religion mehr als bloße Vernunft gehört. Überdies fordert das Bekenntnis selbst einen Gottesbegriff. Das Unglück freilich ist, daß dieser Bekenntnisbegriff der neuplatonischen Philosophie, nicht dem Evangelium angepaßt ist, weshalb er weder der Vernunft Wahrheit, noch dem Bedürfnis des Herzens Leben und Kraft geben kann.

Ich dachte seither, Kants Kritik der reinen Vernunft und zumal seine Widerlegung der Gottesbeweise sei nur von Wichtigkeit für Gegner und Leugner des christlichen Gottes und der christlichen Religion. Nun erstaunte mich, daß sogar Theologen in dieser Schrift, trotz der Reformation, das Werk einer unfehlbaren Autorität erblicken. Dazu kommt, daß auch die Schopenhauerschen Richtungen immer noch auf Kant schwören, und behaupten, nach Kant sei die Welt nur in uns, sie sei nur unser Wille und unsere Vorstellung. Dies alles veranlaßte mich, Kants Schrift noch einmal durchzustudieren. Nicht freilich mit der Unlust eines jugendlichen Naturwissenschaftlers, sondern mit Ernst, Ruhe und Gewissenhaftigkeit. Dabei erkannte ich denn ein wunderbar bedeutendes Werk. Freilich habe ich von dieser Bedeutung noch nichts gelesen. Die erste Hälfte ist geschrieben von dem Kant, von dem man in der Regel hört. In ihr beweist der verneinende, niederreißende Kant mit Recht, daß die reine erfahrungslose, nur von Begriffen ausgehende Vernunft nichts Bestimmtes aussagen kann, nichts über die Seele, nichts über Natur und Welt, nichts über Gott. In der anderen Hälfte aber zeigt der bejahende, aufbauende Kant, wie die reine Vernunft mit Hilfe der Erfahrung zu einer beschreibenden und zu einer dynamischen Naturwissenschaft gelangt und wie aus der Natur der menschlichen Seele

und im Hinblick auf die reine Sittlichkeit unserer Religion, diese reine Vernunft sogar den richtigen, denknotwendigen Gottesbegriff bildet. Außerdem hoffe ich zeigen zu können, wie Kant zur Kategorienlehre kam, warum er sie für nötig hielt. Dies alles freilich zwingt mich, umfassender in Kants Kritik der reinen Vernunft einzugehen, als ich anfangs dachte.

2. Die Theorie des Himmels.

Ich beginne mit Kants „Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels", welche der Dreißigjährige 1755, also vierzig Jahre vor Laplaces Theorie des Himmels erscheinen ließ und von welcher der Astrophysiker Zöllner in seiner berühmten Schrift: „Über die Natur der Kometen", ausführlich nachweist, daß Kant eine wertvollere, umfassendere und mehr ins einzelne eingehende Theorie des Himmels aufgestellt hat, als Laplace; der Deutsche freilich in seiner Sucht nach dem Fremdländischen kenne nur den Franzosen. In der Vorrede zu seiner Theorie (Kirchmanns Ausgabe S. 11—13) spricht Kant von Epikur, Leuzipp, Demokrit, Lukrez, welche die Ordnung der Welt aus dem ungefähren Zufall erklärt hätten, was Kant Unverschämtheit, Ungereimtheit, Unvernunft nennt. Er dagegen findet die Materie gebunden an gewisse notwendige Gesetze, welche auf Ordnung und Wohlanständigkeit abzwecken. „Wenn nun," fährt er fort, „ein wohlgeordnetes Ganze daraus entspringt, gibt dies nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprungs ab, der ein allgemeiner höchster Verstand sein muß? Es ist ein Gott, eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann." Ähnlich heißt es S. 50: „Die Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung grenzte, war so roh, so ungebildet als möglich (Kant hätte sagen können, so wüste und leer als möglich). Allein auch in den wesentlichen Eigenschaften der Elemente (ich sage: der Atome), die das Chaos ausmachen, ist das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu spüren, die sie von ihrem Ursprung her haben, indem ihr

Wesen aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes eine Folge ist."

Den Stempel des göttlichen Verstandes, der selbst den kleinsten Teilchen der Materie aufgedrückt ist, erblickt Kant in dem von Newton nachgewiesenen Gesetze der Gravitation, wonach die kleinsten Masseteile, wie die größten Massen in einer Wechselwirkung stehen, die man Anziehung nennt; die man zuerst Erdschwere genannt hatte und von welcher Newton nachwies, daß sie die Weltschwere überhaupt ist. Kant sagt S. 15: „Wenn Materie vorhanden ist, welche mit einer wesentlichen Attraktionskraft begabt ist, so ist es nicht schwer, diejenigen Ursachen zu bestimmen, die zu der Einrichtung des Weltsystems, im großen betrachtet, haben beitragen können. Mich dünkt, man könne hier in gewissem Verstande ohne Vermessenheit sagen: Gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll. Nicht freilich wäre man bei Pflanzen und Tieren imstande z. B. zu sagen: Gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne. Denn die Unwissenheit der wahren inneren Beschaffenheit des Objekts ist zu groß. Beim Weltsystem aber lassen sich die Bildung freischwebender Kugeln, die kreisförmigen Bewegungen um einen Mittelpunkt, die Stellung der Kreise untereinander, die Übereinstimmung der Richtung, die Exzentrizität, alles auf die einfachsten mechanischen Ursachen bringen und man darf mit Zuversicht hoffen, sie zu entdecken."

In dieser Zuversicht unternimmt Kant seine Darstellung, wie das Weltsystem sich entwickelt haben kann. Meine Aufgabe ist hier nicht, anzugeben, wie er das einzelne erklärte und durchführte. Nur war zu zeigen, daß für Kant Naturgesetze nicht Verstandesregeln, sondern Gottesgesetze sind. Im Vertrauen darauf, die von Gott der Materie aufgedrückte oder verliehene gesetzlich bestimmte Wirksamkeit habe eine unbeschränkte Dauer, scheut Kant sich nicht, eine Weltentwicklung anzunehmen, welche Millionen und Abermillionen Jahre dauerte und noch dauert. Im Hinblick ferner darauf, daß alles auf Erden vergeht, um neuem Leben, neuen Formen Platz zu machen, daß sogar der

Mensch vergeht, wie Gras, scheut sich Kant nicht, mit Newton anzunehmen, daß selbst ein Sonnensystem vergehen könne, indem durch Nachlassen, wie er auch sagt, durch Ermüdung der Schwungkraft, Erde, Mond und Planeten in die Sonne stürzen könnten. Die dabei entstehende Hitze zerstreue aber wieder alle Materie, wie sie zu Anfang der Schöpfung zerstreut war. Die Verdichtung, die Bildung eines neuen Sonnensystems, beginne dann auf Grund der verbliebenen Naturgesetzlichkeit aufs neue.

3. Widersprüche.

In dieser Annahme eines Gottes als des Gesetzgebers der Natur unterscheidet sich Kant, abgesehen von der genaueren Durchführung der Theorie, wesentlich von Laplace, welcher, der Stimmung seiner Zeit Rechnung tragend, sich kurzer Hand mit der Kenntnis von Newtons Gesetz der Gravitation begnügte. Er fragte nicht, wie die Gesetzlichkeit in die Natur komme und antwortete daher auf die Frage Napoleons I.: „Sire, ich hatte die Hypothese eines Gottes nicht nötig." Kant aber, dieser Frage auf den Grund gehend, hatte den Mut, diese Gesetze einem Gott zuzuschreiben, oder er folgert vielmehr das Dasein Gottes daraus, daß selbst im Chaos der Welt alles regelmäßig und nach Ordnung verlaufen sei. Damit scheint aber der Kant der Theorie des Himmels auch im Widerspruch zu stehen mit dem Kant, welcher in der Kritik der reinen Vernunft, wie man sagt, die Beweise Gottes zermalmte. Er nennt den Beweis Gottes aus der Ordnung und Regelmäßigkeit der Natur, griechisch: Physis, den physikotheologischen. Diesen Beweis verwirft er in der Kritik, während er ihn in der Theorie des Himmels selbst macht. Gewiß, das scheint ein Widerspruch und dieser wird noch größer, wenn wir z. B. in der Kritik sogar lesen (K. 617): „Die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die das große Weltganze ausmachen, und welches Ganze einerseits eine Sinnenwelt nach allgemeinen Naturgesetzen und andererseits eine moralische Welt, ein regnum gratiae (wofür Kant an anderer Stelle „Reich der Gnaden" sagt) nach allgemeinen und

notwendigen Sittengesetzen enthält, diese Welt muß als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden. Dadurch bekommt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie." Und nochmals sagt er (K. 625): „Würde ich mein Fürwahrhalten Gottes ein Meinen nennen, so würde ich viel zu wenig sagen, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnis gesagt werden: daß ich festiglich einen Gott glaube, aber alsdann ist dieser Glaube dennoch nicht praktisch, sondern muß ein doktrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur, die Physikotheologie, notwendig allerwärts bewirken muß."

Also hier bewirkt die anderwärts verworfene Physikotheologie allerwärts notwendig einen Gottesglauben, und die reine theoretische Vernunft, welche an der einen Stelle über Gott nichts Bestimmtes aussagen kann, erzeugt an anderer Stelle einen festiglichen Glauben an einen Gott, welcher dabei allgegenwärtig, allgewaltig, allweise genannt wird.

Noch andere Widersprüche sind zu erwähnen. Nach der Theorie des Himmels ist das ganze All gesetzlich bestimmt. Ein großes Naturgesetz beherrscht das Ganze. Dieser Gedanke einer die Natur beherrschenden Gesetzlichkeit oder auch Zweckmäßigkeit ist auch in der Kritik ausgesprochen. Es heißt (K. 200): „Unter Natur in empirischem Verstande verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen." Dann (K. 618): „Wir können von der Kenntnis der Natur selbst keinen zweckmäßigen Gebrauch in Ansehung der Erkenntnis machen, wo die Natur nicht selbst zweckmäßige Einheit hingelegt hat; denn ohne diese hätten wir sogar keine Vernunft, weil wir keine Schule für dieselbe hätten und keine Kultur durch Gegenstände, welche den Stoff zu solchen Begriffen darbieten. Jene zweckmäßige Einheit ist aber notwendig und in dem Wesen der Willkür selbst gegründet." Dieses Wesen der Willkür aber ist nach Kant ein einiges, allervollkommenstes Urwesen, ist der oben erwähnte freitätige Gott, welchem Natur und Sittlichkeit „entsprungen" sind.

Es ist derselbe Gott, welcher nach der Theorie des Himmels, dem kleinsten Teilchen der Materie den Stempel des unendlichen Verstandes aufdrückte, so daß Vernunft, wie wir sagen können, in die Natur des Alls hineingelegt ist und wir von unserer Erkenntnis, wie es oben heißt, einen zweckmäßigen Gebrauch machen können. Denn in der gesetzlichen Beschaffenheit der Natur liegt die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Naturerkenntnis. Die Gewißheit, eine wissenschaftliche Wahrheit zu besitzen, wurzelt in der begründeten und berechtigten Überzeugung, das naturgesetzlich Bestimmte zu denken und zu wissen. Der Grund, weshalb Kant in der Kritik, in welcher vorzugsweise an die irdische Natur gedacht ist, mehr von zweckmäßiger Einheit, weniger von Gesetzlichkeit spricht, kann erst später angegeben werden.

Während nun hier sogar gesagt ist, wir hätten keine Vernunft, wenn wir keine Schule für sie hätten in der Natur, in der Gesetzlichkeit und der zweckmäßigen Einheit der zu erkennenden Natur selbst, so sagen andere Sätze wieder gerade das Gegenteil, das Widersprechende aus. Es heißt (K. 134): „Die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden, hätten wir, oder die Natur unseres Gemütes, sie nicht hineingelegt. Denn die Natureinheit soll eine notwendige, d. i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein." A priori, d. i. aller zufälligen Erfahrung vorhergehend. „Wie sollten wir aber wohl a priori eine synthetische Einheit auf die Bahnen bringen, wären nicht in den ursprünglichen Erkenntnisquellen unseres Gemüts Gründe solcher Einheit a priori enthalten, und wären diese subjektiven Bedingungen nicht zugleich objektiv gültig, indem sie die Gründe der Möglichkeit sind, überhaupt ein Objekt in der Erfahrung zu erkennen." Es heißt weiter (K. 135); „Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur: d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen

nach Regeln geben; denn Erscheinungen können als solche nicht außer uns stattfinden, sondern existieren nur in unserer Sinnlichkeit."

Das ist insofern richtig, als nicht bloß Wilde, sondern überhaupt gedankenlos in den Tag hineinlebende Menschen, welche ihren Verstand nicht in der Zucht haben, in der Mannigfaltigkeit der Natur keine synthetische Einheit erblicken; für sie ist tatsächlich der Verstand der Gesetzgeber. Es ist auch richtig zu sagen, Erscheinungen, Vorstellungen sind nur in uns, aber es geht zu weit, wenn dabei der Schein erweckt wird, als gebe es kein Erscheinendes, kein Vorgestelltes außer uns. Doch will ich hier nur die widersprechenden Sätze anführen. Es heißt weiter: „Diese Sinnlichkeit aber als Gegenstand der Erkenntnis in einer Erfahrung, mit allem, was sie enthalten mag, ist nur in der Einheit der Apperzeption möglich. Diese Einheit der Auffassung aber ist der transzendentale Grund, d. i. die Bedingung der notwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung. So übertrieben, so widersinnisch es also auch lautet, der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, so richtig, und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen, ist gleichwohl eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welcher und nach deren Norm jene allererst möglich sind. Der reine Verstand ist also in seinen Kategorien, (d. i. in seinen Hauptbegriffen) das Gesetz der synthetischen Einheit und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich." Wenn freilich so der Verstand der Gesetzgeber der Natur und die zusammenfassende Einheit aller Erscheinungen in uns ist, so kann es nicht wundern, daß es K. 323 heißt: „So ist klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellung desselben."

Vor dem Weitergehen ist wenigstens noch zu bemerken, daß

die Widersprüche vielfach nur scheinbar sind. Da z. B. wo das in der Kritik über Naturgesetz und Gott Gesagte übereinstimmt mit dem in der Theorie des Himmels Gesagten, da spricht der die Erfahrung zu Hilfe nehmende, der bejahende, der aufbauende Kant. Die der Theorie des Himmels widersprechenden Aussagen über Gott aber macht Kant da, wo er die reine, erfahrungslose Vernunft verwirft. Die Widersprüche gegen die Naturgesetze hängen mit der Kategorienlehre zusammen, von welcher noch zu reden ist. Es kommt indessen noch etwas anderes in Betracht, was zweckmäßig der eigentlichen Betrachtung vorausgeschickt wird. Kant spricht (K. 292) nicht bloß von der absoluten Einheit Gottes, sondern auch von der absoluten Einheit des denkenden Subjekts, d. i. der Seele, und überdies von der absoluten Totalität oder Einheit der Erscheinungen, d. i. der Natur oder der Welt. Kant unterscheidet also drei Absolutheiten. Deshalb gibt er leicht der Seele und der Natur eine absolute Selbständigkeit, die ihnen nicht zukommt. So sagt er in der kaum (S. 7) angeführten Stelle, „hätte die Natur keine Vernunft hingelegt, so hätten wir keine Schule der Vernunft und keine Kultur". Dieses sagt Kant, ich möchte sagen, in demselben Atemzuge, mit dem er kurz vorher aussagte, daß Natur und Sittlichkeit aus derselben Idee, durch denselben Schöpfer entstanden sein müßten. Es hätte also heißen sollen: Wenn nicht Gott in die Natur Vernunft hineingelegt hätte; wie er es ähnlich in der Theorie des Himmels sagte. Am auffallendsten ist eine Behauptung in der Architektonik der Vernunft, auf die ich übrigens nicht weiter eingehe. Daselbst heißt es (K. 633): „Wenn man den Weltbegriff gleichsam personifiziert und im Ideal des Philosophen sich als Urbild vorstellt, dann ist der Philosoph nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft." Der Philosoph schreibt in diesem Falle der Vernunft vor, wie sie gesetzlich zu denken habe. Ähnlich ist dann der Verstand als Gesetzgeber der Natur auch nur die geistige Kraft, welche vorschreibt, wie die Natur gesetzlich zu erfassen ist. Diese Gelegenheit benutzend, bemerke ich, daß Kant auch das bereits erwähnte Wort Willkür nicht in dem Sinne des Launen-

haften, den man heute damit verbindet, braucht; es bedeutet bei ihm den freien Willen, der in Gott stets das Sittliche will.

4. Altersschwäche Kants.

Die angeführten Stellen, nach welchen der Verstand der Gesetzgeber der Natur scheint, gehören alle in die erste Auflage der Kritik, welche 1781 im 57. Lebensjahre Kants erschien. Diese Stellen blieben mit anderen ähnlichen aus der zweiten, 1787 im 64. Lebensjahre Kants erschienenen Auflage weg, welche Auflage überhaupt viele Umänderungen brachte, doch ebenfalls noch Stellen, ähnlich den weggelassenen, enthält, z. B. (K. 186): „Die Apprehension des Aufeinanderfolgenden geschieht nach einer Regel, welche a priori sein muß, denn es fehlte ihr die Notwendigkeit und die wahre allgemeine Gültigkeit, wenn sie nur auf Induktion, Empirie gegründet wäre." Das Weglassen solcher Stellen und die Umänderung ganzer Kapitel war offenbar geschehen, um den Schein zu verhindern, als wolle Kant Verstandesgesetze an die Stelle von Naturgesetzen setzen, und als kenne er nur eine Welt von Vorstellungen. Dieses aber gerade erregte Widerspruch, zumal bei Schopenhauer. Dessen Ausführungen sind in der Ausgabe von Kehrbach, in der Vorrede des Herausgebers S. IV bis VI enthalten. Dabei heißt es, die zweite Auflage, welche Kant eine verbesserte nenne, sei verstümmelt, verunstaltet, verdorben, widersprechend. Von der Welt als einer Schöpfung Gottes will Schopenhauer nichts wissen. Er nennt es Idealismus, zu träumen von einer Welt als Schöpfung des Menschen, als des Menschen Wille und Vorstellung. Deshalb sagt er von der zweiten Auflage: „Die neue Widerlegung des Idealismus ist so grundschlecht, so offenbare Sophisterei, zum Teil sogar so konfuser Gallimathias, daß sie ihrer Stelle im unsterblichen Werke ganz unwürdig ist. Man hatte ihm vorgeworfen, seine Lehre wäre nur aufgefrischter Berkeleyscher Idealismus. Hierdurch sah er mit Schrecken die jedem Gründer eines Systems so unschätzbare und unerläßliche Originalität gefährdet. Sein Umstoßen geheiligter Lehren

des alten Dogmatismus, zumal der rationalen Psychologie, hatten Ärgernis erregt. Der große König, der Freund des Lichts und Beschützer der Wahrheit, war eben gestorben. Durch dies alles ließ Kant sich intimidieren, und hatte die Schwäche zu tun, was seiner nicht würdig war. Menschenfurcht bewog ihn, entstanden durch Altersschwäche, welche nicht nur den Kopf angreift, sondern bisweilen auch dem Herzen die Festigkeit nimmt." Nochmals heißt es, weil Wiederholung wirksamer ist: „Mit dem Leichtsinn, der dem späteren Alter so gut als Furchtsamkeit eigen ist, ließ Kant im vierundsechzigsten Jahre sein System im Stich, jedoch aus Scham nicht eingeständlich, sondern durch die Hintertür entschlüpfend, und so ward seine Kritik ein sich selbst widersprechendes, verstümmeltes, verdorbenes Buch; sie ist gewissermaßen unecht."

Das alles ist keine sachliche Kritik, das ist gewissenlose Ketzerrichterei eines Andersgläubigen. Gewissenlos, denn weder die Schwäche, noch der Leichtsinn des Alters, noch die Menschenfurcht sind begründet. 1786, ein Jahr vor dem Erscheinen der zweiten Auflage, erschienen die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft", ein Werk, das die ganze Phantastik Schopenhauers überdauern wird. 1785 erschien „Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", 1788 „Die Kritik der praktischen Vernunft", 1790 „Die Kritik der Urteilskraft", 1793 „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Also grade die bedeutendsten philosophischen Schriften Kants würden in die Zeit seiner Altersschwäche fallen und weder von Leichtsinn, noch von Menschenfurcht kann man dabei reden. Weil Kant seine Originalität gefährdet gesehen, soll er die originellen Stellen ausgemerzt haben! Liegt Sinn und Verstand in diesem Vorwurf? 1794 erschien der kleine Aufsatz: „Das Ende aller Dinge", worin Kant von der Liebenswürdigkeit des Christentums spricht. Auch diese Schrift las ich irgendwo als eine Schrift aus Kants Alter bezeichnet. Denn vielfach gilt in der modernen Philosophie ein anerkennendes Wort über das Christentum als Zeichen von Altersschwäche und Köhlerglauben. Deshalb ist es eigentlich auch erstaunlich, daß Schopen-

hauer Kants Kritik ein unsterbliches Werk nennt, obgleich es bereits in der ersten Auflage ganz auf evangelischem Boden endet, indem es sowohl die Welt der Natur als die Welt der Sittlichkeit als eine Schöpfung Gottes beweist und aus dem reinen Sittengesetz unserer Religion den richtigen Gottesbegriff entwickelt.

Von einem Manne, der in solcher Weise Kants Ehre klein macht, um selbst groß und selbstherrlich dazustehen, kann man wohl sagen, nur die Sucht nach Originalität trieb ihn an, einen Idealismus weiter auszuspinnen, welchen Kant in der zweiten Auflage als Erzeugnis einer reinen, nur in Begriffen lebenden, erfahrungslosen Vernunft verwarf und welcher in den Augen aller praktischen, der Erfahrung Rechnung tragenden, Vernunft Wahnsinn und Verrücktheit ist. Die Sucht nach Originalität veranlaßte Schopenhauer, die alte Wertgleichung: Der Geist, der Nus, die Vernunft ist die Kraft, die Form, das Tätige, ist der Mann, das Gute; die Materie aber ist das Kraftlose, das sich jeder Form Hingebende, das Weib und das Schlechte, umzukehren in die Gleichung: Die Vernunft ist das jedem Willen sich Hingebende, das Weib, die Materie aber ist der Wille, ist die Kraft. Da aber andererseits wieder die Vernunft die Leuchte und die Fackel der Wissenschaft, somit das Gute genannt wird, der Wille aber das Dunkle, die Nacht und als Materie das die Vernunft Täuschende, das an der Oberfläche Liegende, das Schlechte, so kann man grade von Schopenhauers Philosophie sagen, was er am Schluß seiner Verdächtigung Kants sagt: „Wer kann verstehen, was widersprechende Elemente in sich trägt?" Falckenberg sagt „Geschichte der neueren Philosophie" 1886 S. 419 von Schopenhauer: „Vom radikalsten Idealismus geht er in schroffer Wendung zum gröbsten Materialismus über. In ebenso hartem Widerspruch stehen das erste und zweite Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" zu einander, und mit dieser das dritte und vierte".

5. Geschichtliches der Philosophie.

Nicht von heut auf morgen wird ein Philosoph geboren und bei Kant, welcher eifert gegen Demokrit, Epikur u. a., welche aus dem unvernünftigen Zufall Vernunft und Ordnung entstehen ließen, müssen wir schon zu den Denkerfürsten der Griechen zurückgehen. Von diesen sagt Kant (K. 274): „Plato hat, das höhere Bedürfnis unserer Erkenntniskraft fühlend, die Ideen als die Urbilder der Dinge gedacht, welche niemals von den Sinnen entlehnt werden können, und nichts Kongruierendes in der Erfahrung finden lassen, während Aristoteles sich mit den Begriffen des Verstandes beschäftigte, welche, wie die Kategorien, bloß Schlüssel zur möglichen Erfahrung sind." Beide Denker setzten, ganz wie Kant in der Theorie des Himmels, an den Anfang aller Dinge einen Gott als Grund und Quelle aller Form und Ordnung. Dieser Gott aber war beiden nur der Ordner und Bildner einer neben ihm vorhandenen Materie. Nach Plato verharrte dieser Gott, nachdem er das Weltall gebildet, als reines Denken im gleichmäßigen Umlaufe der Welt der Ideen; nach Aristoteles war dieses Denken von Anfang an der unbewegte Beweger. In sich abgeschlossen und vollendet, sich selbst genügend und nichts bedürfend, thronte dieser Gott der Philosophen über der Sternenkugel, sich um nichts kümmernd. Alle Dinge der irdischen Natur aber, hieß es, hatten nach oben zu streben und der Mensch zumal sollte nach diesem Gott, als dem Ewigen, dem Wahren, Guten und Schönen ringen, sich zu ihm erheben. Doch nur das Himmelsrund mit seinen wanklosen Fixsternen und den in ihren vorgeschriebenen Bahnen verharrenden Wandelsternen, wozu Sonne und Mond gehörten, war das Abbild des Göttlichen, war selbst ewiger, göttlicher Natur. Die Erde aber, in dem Mittelpunkte des in vierundzwanzig Stunden seinen Umlauf vollendenden Alls ruhend, war das dem Göttlichen Entgegengesetzte, war die Welt des stets Veränderlichen und Vergänglichen.

Von uralten Zeiten her bestanden religiöse, zumal orphische Vorstellungen, wonach das Göttliche und Himmlische das Reine

und Gute war, das Irdische aber das Unreine und Schlechte, die Erde ein Jammertal. Religiöse Gesellschaften, aber auch philosophische Schulen, lehrten daher und zwar mit der Zeit immer schroffer, daß nur priesterliche oder philosophische Beschäftigung mit göttlichen Dingen die Seele der Menschen rein halte, bürgerliche Beschäftigung ziehe die Seele mehr und mehr ins Unreine hinab. Immer größer und mehr ins Einzelne gehend, wurde dabei die Sorge, sich von verunreinigenden Speisen frei zu halten oder sich wieder zu reinigen. Dabei aber lebte zugleich ein mächtiges Bedürfnis, sich mittelst des Gefühls in die Gottheit zu versenken durch aufregende Mittel, durch betäubende Stoffe, zumal jedoch durch Tanz. Plato und Aristoteles, wenn sie sich auch frei hielten von dieser Sorge um verunreinigende Speisen, betrachteten doch ebenfalls die Seele als in einem irdischen, ihre himmlische Reinheit trübenden Gefängnis wohnend. Die Vorstellung von dem ins Unreine und Schlechte herabziehenden Irdischen lastete dabei so schwer auf ihrem Denken, daß Plato geradezu sagte: Niemand ist freiwillig schlecht. Beide Denker betrachteten daher ebenfalls die bürgerliche Tätigkeit als eine den Menschen ins Gemeine herabziehende und dachten, nur die Hingabe an philosophische Beschäftigung mit göttlichen Fragen und Dingen mache die Seele frei von allem Irdischen. Von einer eigentlichen, rein menschlichen Sittlichkeit konnte dabei keine Rede sein, auch nicht von einer Gefühlsversenkung in Gott, der als reines Denken sich vornehm abgeschlossen hielt von allem Gefühlsleben; doch erhob sich Platos Bedürfnis nach höherer Erkenntnis zu einer begeisterten Liebe der Ideenwelt. Man dachte durch philosophisches Denken, wenn auch nicht sich in Gott versenken, doch ihn schauen zu können.

Solche Vorstellungen mußten auch ihren Einfluß äußern auf die Vorstellungen beider Denker vom Erkennen. Sie nahmen im Menschen eine unsterbliche Seele an, welche göttlicher Natur und wie Gott reines Denken war, welche daher wie Gott auch nur Göttliches und göttliche Dinge denken und nur von dem sichtbaren, göttlichen Sternenhimmel ewige Wahr-

heiten erkennen konnte, nur vom Göttlichen Gewißheit und Wissenschaft zu gewinnen vermochte. Sie nahmen außerdem eine die unsterbliche Seele mit dem irdischen Leib vermittelnde und verbindende sterbliche Seele an, welche als Begehren, Wollen, Fühlen sich äußerte und ein Denken besaß, das an die Sinnlichkeit gebunden, auch nur eine Erkenntnis gewinnen konnte, welche veränderlich war, wie die Sinnlichkeit selbst und daher nur eine bloße Wahrscheinlichkeit für sich haben konnte. Plato war der erste, welcher behauptete, dem Feuer und Wasser, der Luft und Erde müsse etwas Gemeinsames zu Grunde liegen. Dasselbe bestand nach ihm von Anfang an neben Gott. Als das die Ideen Aufnehmende und die Nachbilder entstehen Lassende nannte er es auch die Mutter des Werdens und er schrieb diesem zu Grunde Liegenden nur die eine gute Eigenschaft zu, wie Gold oder Wachs, jede Gestalt annehmen zu können. Da er im übrigen diesem Allem zu Grunde Liegenden nur schlechte Eigenschaften zuschrieb, ging er sogar so weit, zu behaupten, dasselbe sei nur durch eine Art Aftervernunft zu erkennen, eben weil von ihm nur das Gegenteil dessen ausgesagt werden könnte, was die göttliche Vernunft von Gott auszusagen hätte. Dieses zu Grunde Liegende, später die Materie Genannte, war für Plato und auch für Aristoteles das Geistlose, Kraftlose, Untätige, Leidende, Schlechte und das schlecht Machende

Sonach erkennt die unsterbliche, die göttliche Seele das Göttliche. Dagegen erkennt die an die Sinnlichkeit gebundene sterbliche, denkende Seele nur das sinnlich Veränderliche. Die Aftervernunft aber erkennt nach Plato nur das allem Schlechten und Ungöttlichen zu Grunde Liegende. Gleiches erkennt sonach Gleiches, Ähnliches das Ähnliche. Dabei war übrigens von einem Erkennen Gottes und des Göttlichen eigentlich gar nicht die Rede, denn die unsterbliche Seele als göttlicher Natur dachte das Göttliche, das Ewige, Wahre, Gute und Schöne nach Aristoteles schon von Natur aus, sie dachte nach Plato in angeborenen Ideen. Diese unsterbliche Seele hatte sonach nur durch Befreiung vom trübenden Irdischen mittelst der Philosophie das Angeborene in klare Erinnerung zu bringen. Auch dachte,

hieß es, die unsterbliche Seele beim Göttlichen Alles auf einmal, das Ganze zugleich mit seinen Teilen. Sie dachte es als Anschauung, als Intuition. Während die sterbliche, an die Sinnlichkeit gebundene Seele vom Einzelnen zum Einzelnen fortlaufend, nur durch ein hin- und herlaufendes, ein diskursives Denken und Betrachten, zum Ganzen, zum Begriffe gelangen sollte.

Neue Anschauungen und Vorstellungen brachte das Evangelium. Wie schon bei den alten Propheten ist auch in ihm Gott kein reines Denken. Er ist persönliches Wissen, er ist der Allweise, die reine Wahrheit, zugleich aber auch der heilige, sittliche Wille (S. 2) und als Gefühl die erbarmende Liebe, Langmut und Güte. Auch Platos Gott bildet das Weltall aus Güte und den Sterngöttern gegenüber verspricht er, sein Wille werde sie dauernd als Unsterbliche erhalten. Dem Irdischen gegenüber aber bleibt er der Ruhende, der sich um nichts Kümmernde. Der Gott der Propheten jedoch war ein lebendiger Gott, der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, der alles nach seinem Willen bestimmte und ordnete, und der in lebendiger Beziehung zu seinem auserwählten Volke blieb. Das Evangelium verkündet diesen lebendigen, persönlichen Gott als den Vater aller Menschenkinder. Allgegenwärtig, allbarmherzig will er nahe sein jedem, der ihn in Ernst und Treue, im Geist und in der Wahrheit anruft. Selbst die Erde trägt das Zeichen der Herrlichkeit Gottes an sich, sollte doch die Erde die Stätte des Friedens und Wohlgefallens seiner Menschenkinder, die Stätte der Erziehung der Menschen zu Kindern Gottes sein und es ist daher auch der Leib kein Gefängnis, sondern ein Tempel der Seele, das Mittel, sich auf Erden als das Vermögen der Erkenntnis des Wahren und als Vermögen der gottgewollten Sittlichkeit zu bewähren.

Mit dem Evangelium tritt Gottes Liebe in den Vordergrund, nicht den geringsten Menschen will er verlieren. Mit dieser Gewißheit lebte auch die Zuversicht auf, daß Gott nicht, wie es im Alten Bunde heißt, jederzeit das Gemächte seiner Hände wieder zertrümmern könne, daß er vielmehr das einmal Ge-

wollte und Geordnete, als das gesetzlich Bestimmte, auch dauernd erhalten werde. Deshalb findet sich auch nicht im Alten Testament, wohl aber im Neuen öfters das Wort Physis = Natur und bedeutet hier das von Gott Gewollte, Geordnete, gesetzlich Bestimmte. Wenn aber das Irdische, das von Gott Gewollte, gesetzlich Bestimmte ist, so kann es auch des Menschen Seele nicht verunreinigen. Der Mensch lebt dann nicht mehr in der entsetzlichen Gewißheit, der unvermeidlich verunreinigenden Macht des Irdischen nicht entrinnen zu können. Jesus von Nazareth sprach dieses erlösende Wort aus: Nicht was zum Munde eingeht verunreinigt, sondern aus dem Herzen, aus der Gesinnung, aus dem Willen kommt alles Unreine, alles Arge. Nun erst war reine Sittlichkeit und Menschlichkeit möglich. Nicht die Schriftgelehrsamkeit als solche, nicht philosophische Erkenntnis, nicht priesterliche Beschäftigung, nicht die Verrichtung priesterlich oder kirchlich vorgeschriebener Werke und Gesetzlichkeiten, nicht die Askese, nicht ein Leben, das allem weltlichen und bürgerlichen Zusammenhang entsagt, macht heilig und rein, nur die Reinheit der Gesinnung, die Reinheit des Denkens, Wollens und Fühlens in jeder beruflichen Tätigkeit.

In jedem Berufe, selbst in der geringsten bürgerlichen Tätigkeit, vermag der Einzelne in treuer Pflichterfüllung, in der Liebe zu dem Nächsten und in der Treue zu Gott, sich als Kind des Vaters im Himmel zu erweisen und der Trost steht dabei zur Seite, daß nicht die Größe der Arbeit, nicht der Umfang des Gelingens, sondern nur die Reinheit des Willens und der Gesinnung in Anrechnung gebracht werden soll. In dieser vom Evangelium geforderten persönlichen kindlichen Hingabe des Menschen an Gott, als seinen himmlischen Vater, findet aber auch das menschliche Bedürfnis der Gefühlsversenkung in Gott eine Befriedigung, wie sie keine andere Religion gewähren kann, da sie bei völliger geistiger Klarheit stattfindet, und beseligender noch wird diese Versenkung in Gott durch die Zuversicht, daß Gottes Sohn selbst das Heil verkündete und Frieden mit Gott bewirkte und daß der seiner Botschaft wegen

Gekreuzigte und Gestorbene wieder auferweckt wurde, so daß er nun allgegenwärtig lebt, bereit, die Last des Lebens einem jeden tragen zu helfen und das was der Geringsten einem getan wurde, zu betrachten, als sei es ihm selbst getan worden.

Von einer eigentlichen Erkenntnislehre der Evangelien kann man wohl kaum reden. So wenig, wie die Gotteserkenntnis fordernden Propheten, entwickelte Jesus von Nazareth irgend welche Begriffe, auch nicht den Begriff Gottes. Er umschrieb diesen Begriff gleichsam, indem er Gott als Geist und Wahrheit, als Gerechtigkeit, als heiligen Willen, als Treue und erbarmende Liebe kennen lehrte. Er bezeichnete damit das erkennbare Wesen Gottes in einer dem Gebildeten, wie dem Ungebildeten, dem Gelehrten, wie dem Ungelehrten gleich verständlichen Weise. Jedenfalls können wir sagen, Jesus kannte keine angeborenen Ideen und er verkündigte die Wahrheit nicht an geistig bevorzugte Menschen. Er verkündigte die Wahrheit, weil sie nicht angeboren ist und er verkündigte sie in allgemein verständlicher Form, weil eben jeder einzelne gesunde Mensch in seiner Seele das Vermögen der Erkenntnis des Geistes und der Wahrheit besitzt und jeder einzelne Mensch dieses Geistes und der Wahrheit selbst gewiß werden soll.

Philosophie ist es dann, welche, dem griechischen Gottesbegriff gegenüber, wonach Gott bloßes Denken sein soll, Jesu Aussagen zusammenfassend sagt, der Gott des Evangeliums ist die lebendige, persönliche Einheit des Denkens, Wollens und Fühlens, wobei jede dieser drei Äußerungen den anderen gleichwertig ist. Die Folgerung, daß auch der Mensch, welcher dem Schöpfungsbericht zufolge eine lebendige Seele und als solche das Ebenbild Gottes ist, ebenfalls in seiner Seele ein in der Dreiheit des Denkens, Wollens und Fühlens einheitliches persönliches lebendiges Wesen ist, worin jede der drei seelischen Äußerungen der anderen gleichwertig ist und gleichwertig erzogen werden soll, diese Folgerung ist noch keineswegs allgemein gezogen und ward nicht gezogen von Kant.

Auch den Begriff der Sittlichkeit gibt Jesus nicht an. Er verlangt, die Liebe und Treue zu dem unsichtbaren Gott soll

betätigt werden durch die Liebe und Treue zu dem Nächsten und zu dem Beruf. Das ist eine sittliche Forderung. Wenn er dann weiter sagt, ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, so kann diese Vollkommenheit doch nur etwas allgemein Menschliches sein. Wenn er dann auch sagt, wer mich sieht und hört, der sieht und hört meinen Vater im Himmel, so kann dies ebenfalls nur in dem Sinn verstanden werden, wie ihr mich ein Leben des Geistes und der Wahrheit, der Wahrhaftigkeit, Treue, Gerechtigkeit und Liebe verwirklichen seht, so ist auch Gott Geist, Wahrheit, Liebe, Treue u. s. w. Diese das Wesen des erkennbaren Gottes bezeichnenden Namen geben dann zugleich den Inhalt des Begriffes der Sittlichkeit an. Man kann daher auch sagen, wie Jesus als Sohn Gottes die reinste Sittlichkeit verwirklichte, so soll solche Sittlichkeit auch der Mensch als Kind Gottes verwirklichen. Um Mißverständnisse zu vermeiden, bemerke ich hierbei, daß ich dieses Mal denke an die Ausführungen von Prof. Dr. Joh. Kunze: Der Christus des vierten Evangeliums. Daselbst heißt es in der Nummer vom 18. Okt. 1901 der Allgem. Evangel. Luther. Kirchenzeitung: „Das Verhältnis von Christus zu Gott ist ein Verhältnis reiner, wahrer Abhängigkeit eines Menschen von Gott. Jesu Lebensäußerungen sind nicht die naturhaften Ausstrahlungen eines Gottwesens. In allen Beziehungen, in dem was dem Sohn vom Vater gegeben, im Handeln und Erkennen des Sohnes, ist die Einheit des Sohnes mit Gott sittlich gefaßt."

Wo aber war um die Zeit der Reformation die Botschaft von der Herrlichkeit der irdischen Natur, in welcher die Lilie herrlicher geschmückt ist als Salomo in aller seiner Pracht, hingekommen? Die irdische Natur war wieder wie bei den Griechen das Ungöttliche, Ungeistige, das Sinnliche, Veränderliche und Schlechte, die Beschäftigung mit ihr galt als verunreinigend, sogar als sündhaft, ihre Erforschung als teuflisch. Infolge davon war auch die bürgerliche Sittlichkeit, das einfache Befolgen der Gebote Gottes wieder wertlos geworden gegenüber priesterlicher Heiligkeit und priesterlich oder kirchlich verordneten Verrichtungen. Der Priester durfte sich sogar

Vergehen gegen bürgerliche oder weltliche Sittlichkeit erlauben, ohne seine Heiligkeit zu verlieren. Man dachte, priesterliche Heiligkeit sei nicht an weltliche Gebote gebunden. Dabei war das, worüber die alten Propheten klagten, wieder allgemeiner Gebrauch geworden. Die Priester ließen sich ihre Verrichtungen bezahlen, und der Stand, welcher ein Stand der Weltentsagung zu sein sich rühmte, prunkte in weltlicher Macht und Pracht. Auch die Gelübde der Weltentsagung, welche zur Gründung von Klöstern geführt hatten, erwiesen sich nun als ein betrüglicher Reichtum, welcher nach Jesu Gleichnis vom viererlei Acker, das Aufkommen des Reiches Gottes hindert. Man hatte gemeint, durch Weltentsagung und Armut in besonders heiliger Weise Gott zu dienen, aber Bettel und Schenkung hatten die Klöster in einer die Volkswirtschaft schädigenden Weise reich gemacht an irdischem Land und weltlichem Gut und damit waren die Genüsse und Begehrlichkeiten des sinnlichen Reichtums in die Klöster eingezogen.

Wohin überdies waren das Evangelium der Gotteskindschaft der Menschen und das Evangelium der allbereiten Hilfe des allgegenwärtigen Gottes und seines Sohnes hingekommen? Gott und Christus waren aus ihrer Allgegenwart verdrängt, sie thronten, dem griechischen Gott vergleichbar, über dem Sternenhimmel als den Menschen fremdgewordene, unbekannte, wunderbare Mächte und wußten nicht was tun. Denn auf Erden herrschte ihr Stellvertreter mit Hilfe einer mächtigen Priesterschaft und einer zahllosen Schar von Heiligen. Sie alle stellten sich zwischen die Menschen und Gott und Gottessohn und behaupteten, den Menschen alle erbetene Hilfe für den Himmel und für diese Erde geben zu können. Im Namen des Stellvertreters bestimmten und richteten die Priester sogar über das Schicksal der Seelen im Diesseits und Jenseits. Der Stellvertreter überdies, der ein Reich zu verwesen behauptete, das nicht von dieser Welt sein sollte, beanspruchte die Macht und die Herrschaft über alle weltlichen Fürsten und Staaten und er, der dem Evangelium des Geistes und der Wahrheit zum Licht und Leben, zur Entwicklung und Entfaltung verhelfen sollte, legte die

heilige Schrift an Ketten, daß kein Unberufener darin lesen könne, und beanspruchte das Recht, allein bestimmen zu können, was Wahrheit und was zu denken und zu glauben sei.

Wohl ward durch Luther das Evangelium wieder neu ans Licht der Welt gebracht und zwar in einer Weise, daß es nie mehr dem Licht entzogen werden kann. Das Evangelium der Gotteskindschaft der Menschen lebte wieder auf, Gott und der Gekreuzigte wurden den Evangelischen wieder allgegenwärtig und Luther sagte sogar, die Treue eines Knechtes und einer Magd ist ein besserer Gottesdienst als alle asketische und alle an bestimmte Zeiten, Orte und Geberden gebundene, in die Augen fallende Werkheiligkeit. Aber die religiösen Kämpfe, die nun folgten, ließen keine ruhige Entwicklung des evangelischen Lebens aufkommen. Die Notwendigkeit, das protestantische Bekenntnis dem unduldsamen Rom gegenüber verteidigen zu müssen, brachte überdies mit Notwendigkeit diesem Bekenntnis selbst einen Wert, wobei der Buchstabe desselben und ebenfalls Verrichtungen, welche an bestimmte Zeiten, Orte und Geberden gebunden sind, wichtiger erschienen, als kindliche Treue zu Gott und dem Gekreuzigten. Deshalb, da auch innerhalb des Protestantismus verschiedene Auffassungen der heiligen Schrift nicht ausbleiben konnten, so entstanden auch in ihm unduldsame Bekämpfungen und Verketzerungen, welche als widerliche Bruderzwistigkeiten noch übler empfunden wurden, als der Kampf des unduldsamen Rom gegen den abwehrenden Protestantismus.

Da konnte eine Zeit nicht ausbleiben, welche der religiösen Kriege sowohl, als auch der kirchlichen Unduldsamkeiten müde war. Das Bedürfnis nach Duldung, Toleranz, machte sich geltend, und im Gegensatz zum Kirchlichen und zum Klosterwesen erhob sich der Ruf nach Menschlichkeit, nach Humanität. Da nun die Mißstände im Gebiete des Glaubens entstanden waren, so sollte jetzt die Vernunft als höchste Gottesgabe und Erkenntniskraft die rechten Wege zeigen. Eine Vernunftlehre, ein Rationalismus entstand dabei, dem man das Verdienst nicht absprechen kann, daß er Gott und Christus im Verhältnis des

Vaters zu dem Sohne wieder menschlich nahe rückte, und um so näher und allgegenwärtiger rückte er beide, als er das Vertrauen auf Gott unabhängig von einem Bekenntnis sein ließ. Größeres Verdienst noch erwarb er sich dadurch, daß er, wie die erste Christenheit, aufforderte, den Dank gegen Gott und Christus in der Erfüllung der von Gott gewollten Sittlichkeit abzustatten. Ein Verdienst auch ist es, Menschlichkeit und Vaterlandsliebe gepredigt zu haben. Sein Fehler war, daß er Gott und Christus allzu menschlich dachte, daß er nur das der Vernunft Begreifliche gelten lassen wollte und den religiösen Bedürfnissen des Herzens und der Gefühle, welche, dem von Kant gerühmten Bedürfnis Platos vergleichbar, über die Welt des Sinnlichen und Begreiflichen hinausstreben, nicht Rechnung trug und wohl gar als abergläubische Regungen gering schätzte. In solcher Zeit trat Kant auf mit dem Versuche, die Grenzen der Vernunft zu bestimmen und zu zeigen, wie die Vernunft zu ihrem Gottesbegriff und ihrem Gottesdienst kommt.

6. Materie und Naturkräfte.

Bei der evangelischen Zuversicht, daß Gottes Liebe und Treue das einmal Geschaffene und gesetzlich Bestimmte dauern lassen wolle, erwachte der in keiner vorausgegangenen Philosophie, auch in der griechischen nicht, vorhandene Gedanke des Bestehens der sinnlichen Welt oder der Natur nach ewigen Gesetzen. Der Gedanke einer Naturwissenschaft erwachte damit. Das Streben, diese von Gott gewollten und bestimmten Naturgesetze zu erkennen, machte sich geltend in Bemühungen, sich in Astronomie und Physik freizumachen von alten, zumal aristotelischen Vorstellungen. Nicht mehr in alten Büchern, sondern in der Natur selbst wollte man forschen. Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton waren die ersten, welche solches gesetzliche Bestehen und Geschehen in der Natur erkannten. Kant steht auf ihrem Boden in der Theorie des Himmels, worin er dem kleinsten Element den Stempel des unendlichen Verstandes aufgedrückt sein läßt. Dieser unendliche Verstand ist aber, wie

Kant am Schlusse seiner Kritik begründet, der allweise, allgewaltige, allgegenwärtige Gott, der nicht bloß ein Ordner und Bildner, sondern der einige Schöpfer, sowohl der sinnlichen Natur, als der Welt der Sittlichkeit ist.

Evangelischen Geistes ist auch Kants Begriff der Weltmaterie. Sie ist ihm nichts neben Gott wertlos und kraftlos Bestehendes, sondern ein durch Gott Gewolltes, Gewordenes und gesetzlich Bestimmtes. Das kleinste Teilchen derselben ist geschmückt mit dem Stempel Gottes und besitzt seine, Millionen und Abermillionen Jahre lang, in alle Ewigkeit hinein dauernde, gesetzlich bestimmte Wirksamkeit, welche einer Anziehungskraft vergleichbar im Verhältnis steht zur vorhandenen Masse der Teile und abnimmt mit dem Quadrat der Entfernung. Die Weltmassen ziehen daher gleichsam einander an, und werden voneinander angezogen. In den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" sagt Kant daher: „Die Materie ist das beweglich Bewegende." Sie ist beweglich als angezogen werdend und ist bewegend als anziehend, als Anziehung wirkend. Dabei vermutete Kant, die unendliche Verschiedenheit der Materie rühre her von einer unendlichen Verschiedenheit der spezifischen Dichte innerhalb der Materie. In dieser Vermutung äußert sich die Genialität Kants in Betreff der Materie. Denn seine Vermutung ward wissenschaftliche Wahrheit, wie gleich hier zu zeigen ist.

Kant sagte, metaphysisch könne man nicht vor etwas Unteilbarem stehen bleiben, die Materie sei als unendlich teilbar zu denken. Er setzt aber, ganz wie Aristoteles, hinzu, es sei nicht ausgeschlossen, daß es in der Natur kleinste, unteilbare Körperchen gebe. Diese Körperchen sind eben das, was man Atome nennt. Die Wissenschaft hat das Dasein derselben nachgewiesen. 1 Atom Wasserstoff wiegt 1,75 Quadrilliontel Gramm, 1 Atom Lithium wiegt 7 mal, 1 Atom Beryllium 9, 1 Atom Bor 11, 1 Atom Kohlenstoff 12 u. s. w. bis Uran 240 mal mehr. In der Praxis rechnet man, statt mit diesen absoluten Atomgewichten, nur mit den relativen Gewichten, mit den Verhältniszahlen 1 : 7 : 9 : 11 : 12 u. s. w., die man Atom-

gewichte nennt und welche zugleich, wie Kant vermutete, die spezifischen Dichten der Elemente im Gaszustand angeben. Nur freilich fand man nicht, wie Kant meinte, eine unendliche Verschiedenheit derselben, sondern bloß etwa 80. Eine Menge, ausreichend genug zur Bildung einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Verbindungen oder von Stoffen. Schreibt man nun auf einer gleichteiligen Horizontalen an den entsprechenden Teilen 1, 7, 9, 11, 12 u. s. w., als den Atomgewichtszahlen die Namen oder die Zeichen der dazu gehörenden Elemente hin, trägt dann in gleichteiligen Senkrechten bei jedem Elemente das dazu gehörende Atomvolumen auf und verbindet dann die Endpunkte dieser Senkrechten miteinander, so erhält man eine Kurve mit abwechselnden Höhepunkten und Tiefpunkten. Dabei zeigt sich dann die Eigentümlichkeit, daß die in den Höhepunkten liegenden Elemente, aber auch die in den Tiefpunkten, ferner die an entsprechenden Punkten der absteigenden, und ebenso die an entsprechenden Punkten der aufsteigenden Kurventeile liegenden Elemente ähnliche chemische und physikalische Eigenschaften haben. Man nennt diese Tatsache das periodische Gesetz der Elemente oder das Gesetz der periodischen Funktionen der Atomgewichte. In überzeugenderer Weise noch, als durch das Gesetz der Schwere, ist durch dieses Gesetz (Weis, Lehrbuch der Mineralogie und Chemie I, 193 ff.) den kleinsten Teilen der Weltmaterie der Stempel Gottes aufgedrückt.

Kants Verdienst bei Feststellung seines Begriffs der Materie ist nicht hinreichend gewürdigt, wohl auch nicht hinreichend verstanden worden. Man rühmte Kant, daß er die dynamische Naturbetrachtung entdeckt, daß er alles in der Natur als Kraft, als Dynamis erkannt habe. Man sagte daher auch, die Kraft ist nicht an den Stoff, wie Rosse an den Wagen gespannt; aber man fuhr fort, beides als etwas Getrenntes zu betrachten und mühte sich daher vergeblich ab, beides als Eins oder einheitlich zu denken. Man meinte schließlich, mit dem Wort „Kraftstoff" das Rätsel zu lösen. Kant aber sagte, die Materie ist das beweglich Bewegende. Hiermit werden Stoff und Kraft zwei Namen für zwei verschiedene Zu-

stände desselben Dinges, derselben Sache. Als beweglich, als mehr oder weniger leicht bewegbar, ist sie das, was man Materie, Stoff, nennt, das zu Bewegende, das Widerstand Leistende, das zu Bearbeitende, das Formbare, auch das Ruhende, Kraftlose, jedoch als das Bewegende ist sie das Tätige, Widerstand Überwindende, das Arbeitende, Formende, die Kraft. Erst neuerdings meint man im Fremdwort Energie Neues zu besitzen. Indessen Energie, Dynamis, Kraft, bedeuten alle dasselbe. Einerseits bedeuten sie das ruhende Vermögen, die bloße Fähigkeit, auch die in Spannung gehaltene, an der Tätigkeit gehinderte Kraft und andererseits auch das tätige Vermögen, die wirkende Fähigkeit, die losgelöste und arbeitende Kraft. Weshalb Kant die Ehre dieser Entdeckung bleiben muß.

Sein Verdienst wächst, wenn wir vorausgegangene Vorstellungen betrachten. Heute nennt man alles Erscheinende Materie, Stoff: Luft, Wasser, Erde, Holz, Fleisch u. s. w. Man übersieht, daß dies lauter Besonderheiten sind, denen etwas Unsichtbares gemeinsam zu Grunde liegt, die Atome. Plato war, wie schon angegeben, der erste, welcher daran dachte, den sichtbaren Dingen, Feuer, Wasser, Luft und Erde liege etwas Unsichtbares gemeinsam zu Grunde. Er dachte, das zu Grunde Liegende werde erst durch den Eintritt der Idee des Feuers sichtbar, durch Eintritt der Idee der Erde fühlbar, betastbar. Wasser und Luft vermitteln diese Gegensätze. Ich sagte bereits (S. 16), daß er dieses Unsichtbare unter anderem auch die Mutter des Werdens nannte und aus dem lateinischen Wort für Mutter, mater, stammt wohl das Wort Materie. Das deutsche Wort Stoff bezeichnet ebenfalls das, woraus etwas werden kann. Da nun Plato sagt, dieses alles Werdende, daher Unbestimmte, sei schwer zu bestimmen, was er indessen grade so von Gott selbst aussagt, und nur die Aftervernunft könne Aussagen von ihm machen, so behauptet man, dieses ganze Unbestimmte, nur durch die Aftervernunft zu Bestimmende, sei für Plato wohl dasselbe gewesen, was es für Schopenhauer war, nur ein Schein, nichts Reales, nur ein Räumliches. Indessen Plato vergleicht die Materie nicht mit dem Raum,

sondern mit etwas Greifbarem, mit dem Gold und mit dem Wachs, die auch der Form nach das Unbestimmte sind, da alles daraus geformt werden kann.

Noch ist hervorzuheben, daß Plato nur von Feuer- und Erdgattungen oder -Arten spricht, nicht aber von Feuer und Erde als Elementen. Für ihn bedeutet stoicheion = Element etwas ganz anderes als für Aristoteles. Plato versteht unter Elementen unsichtbare kleine Dreiecksflächen, welche sich z. B. zu den Flächen eines Tetraeders, Vierflächners oder zu den Flächen eines Würfels, Sechsflächners zusammensetzen. Vierflächner sind nach ihm die Grundkörperchen des Feuers, Würfel die der Erde. Je nachdem diese Körperchen feiner oder gröber sind, entstehen die verschiedenen Arten oder Gattungen des Feuers und der Erde. Ähnlich bei Wasser und Luft. Wer in solcher Weise sich bemüht, Feuer, Erde u. s. w. zu erklären und zu beweisen, daß es so sein muß, der betrachtet die Materie als eine Realität. Das Komische dabei ist, daß gerade der Philosophe, dessen Idealismus als der höchste gepriesen wird, unteilbare Dreiecksflächen annimmt, während die Annahme unteilbarer Materie, wie bei den Atomen, als roher Realismus verspottet wurde und wird. Im übrigen beschäftigt sich die Chemie neuerdings auch mit der Frage nach der Gestalt der Atome und Masseteile. Nach diesen stereochemischen Forschungen hat z. B. das vierwertige Kohlenstoffatom die Gestalt eines Tetraeders.

Aristoteles, der nicht an mathematische, stoffleer gedachte Körper, sondern an stofferfüllte, physische Körper dachte, spottet des Plato, der aus Flächen Körper entstehen lasse. Ihm sind Feuer, Luft, Wasser und Erde selbst die stoicheia, die Elemente, welche, wie er sagt, ineinander übergehen können. Da sagt man denn, Aristoteles hat den Dualismus von Platos Kraft und Stoff überwunden und hat das Prinzip der Entwicklung aufgestellt. Man macht also Plato zum Schopenhauerianer und Aristoteles zum Darwinisten. Indessen Aristoteles sagt mehrmals, die Annahme, die Elemente als solche gingen ineinander über, sei gerade so, als mache man die Axt oder die Säge des Zimmermanns zur Kraft. Der himmlische Äther, den er geradezu

dem geistigen Gott, dem unbewegten Beweger gegenüber einen Gott, einen körperlichen Gott nennt, dieser Äther ist ihm der bewegliche Beweger der sinnlich wahrnehmbaren Elemente. Auf dem Wege der Umwandlung des Feuers in Luft, in Wasser und Erde steigt diese himmlische Kraft von oben nach unten, auf dem Wege der umgekehrten Umwandlung steigt sie wieder von unten nach oben. Ein Gedanke, der in der alchemistischen Philosophie verwertet wurde, so daß, wie es im Faust heißt: „die Himmelskräfte auf- und niedersteigen, und sich die goldenen Eimer reichen". Man sprach dabei auch von der Himmels- oder Jakobsleiter. Bei diesem Auf- und Niedersteigen ist der alles glänzend, schön und edel machende, alles belebende und beseelende Äther aller Orten vorhanden. Aristoteles konnte daher sagen: Alles ist beseelt. Auch heute sagt man wieder: Alles ist beseelt, auch die Atome. Diese beseelten Atome, sagt man dann weiter, scharen sich zusammen und wenn sie dazu gekommen sind, einen festen Hirnkasten mit grauer Rindenschicht zu gestalten, so freuen sich die zu Verstand und Vernunft gekommenen Atomseelen, wie herrlich weit sie es gebracht.

Weder für Plato, noch für Aristoteles war somit die Materie das ganz Wertlose und Unbrauchbare, denn aus ihr ward alles geformt und gestaltet, trotzdem war sie für beide das Gegenteil des Göttlichen und Himmlischen, sie war das, was Platos Aftervernunft von ihr aussagte und dasselbe und nichts anders ward sie innerhalb der christlichen Kirche und in der Philosophie und blieb es im großen und ganzen bis heute. Kants evangelische Auffassung, wonach die Materie nichts Widergöttliches oder Ungöttliches ist, sondern ein von Gott Gewolltes, den Stempel seines Geistes Tragendes und in gesetzlicher Bestimmtheit Wirkendes, diese Auffassung kennt niemand, selbst die evangelische Theologie nicht. Für Kant ist die Materie, was für Aristoteles der Äther war: das beweglich Bewegende.

Da bei Kants kosmologischen Ideen von Materie und Naturkräften zu reden ist, so erscheint es mir zweckmäßig, das Wissenschaftliche hierüber gleich hier in möglichster Kürze ergänzend beizufügen. Zu der von Newton-Kant gekannten Kraft, welche

wie Anziehung wirkt, sind noch andere Anziehungskräfte gekommen. Ich beginne mit der chemischen Anziehungskraft, seltener Affinität, Verwandtschaftskraft genannt. Sie ist die Kraft, welche Atome zu einer chemischen Verbindung vereinigt und zusammenhält. Da nun vielfach, selbst in Philosophien, kein Unterschied zwischen mechanischer Mischung und chemischer Verbindung gemacht wird, so muß ich hier diesen Unterschied wenigstens an Einem Beispiel veranschaulichen. Eine Mischung von einem Raumteil Sauerstoff und von zwei Raumteilen Wasserstoff ist das bei Annäherung einer Flamme lebhaft explodierende Knallgas; die chemische Verbindung dieser drei Raumteile bildet das gefrierende, verdunstende und Feuer auslöschende Wasser. Man nennt Masseteil, oder nach moles = Masse, auch Molekül, den kleinsten Teil einer chemischen Masse, d. i. die kleinste Menge chemisch verbundener Atome. Er besteht beim Wasser aus zwei Atomen Wasserstoff und einem Atom Sauerstoff. Eine wunderbare Gesetzmäßigkeit findet dabei statt. Die Masseteile flüchtiger Verbindungen, mögen sie wenige oder viele Atome enthalten, nehmen bei gleichem Druck und gleicher Temperatur den gleichen Raum ein, den Raum von zwei Raumeinheiten Wasserstoff.

Man nennt ferner die Anziehungskraft, welche gleichartige Masseteile, wie von Wassertropfen, Eisen, Holz u. s. w. zusammenhält, Zusammenhangskraft, Kohäsion. Die Anziehung ungleichartiger Masseteile, wie zwischen Tinte und Papier, nennt man Anhaftungskraft, Adhäsion. Man nennt die Anziehung zwischen Erdmassen Erdschwere, die Anziehung zwischen Weltmassen Weltschwere und man weiß urch Newton, daß Erdschwere und Weltschwere die gleiche Kraft sind.

Bei allen diesen Kräften des Zusammenhaltens bleibt die Frage: Wie ist die Anziehung zwischen getrennten Atomen, zwischen Masseteilen und zwischen Erdmassen oder Weltmassen möglich? Wie kommen die Kraftwirkungen hinüber, herüber? Wir können mit Newton das Gesetz berechnen, nach welchem die Weltmassen einander anziehen, wir können die Größe der

Kraft erkennen, mit welcher die Masseteile eines Körpers zusammenhaften, wir können die Gesetze finden, nach welchen Atome einander verbinden und wieder getrennt werden. Alle diese Kenntnisse und Gesetze gehören zur Summe der für Handel, Wandel und Weltanschauung notwendigen Wissenschaft, aber die Frage: Wie ist Anziehung möglich? beantworten diese Kenntnisse nicht. Man dachte in dem, den Weltraum füllenden, alle Körper durchdringenden Licht- und Wärmeäther, das Mittel zu besitzen, die Erscheinungen der Anziehung zu erklären, aber selbst der größte Begründer dieser Vorstellung, der berühmte Astronome Secchi sagte: „Es bleibt schließlich nichts anderes übrig, als zu sagen: Es ist als ob Anziehung stattfände.“ In solcher Weise drückte sich auch Newton aus.

Noch zwei Anziehungskräfte sind zu nennen, von denen die eine Bernsteinkraft, Elektrizität genannt wird, da sie am Bernstein, elektron, zuerst beobachtet wurde, die andere Magnetismus, nach einem Eisenerz von Magnesia in Kleinasien. Man weiß jetzt, daß sie an allen irdischen Stoffen und auf die verschiedenste Weise zur Erscheinung gebracht werden können, aber die Erklärung scheint damit nicht leichter geworden zu sein, zumal es sich dabei nicht bloß um Anziehung, sondern auch um Abstoßung handelt. Man nimmt zu ihrer Erklärung vielfach feine Flüssigkeiten, Fluida, an, aber die einfachste Naturerklärung ist nicht die, welche zur Erklärung einer Erscheinung sofort irgend ein passend erdachtes Substrat zu Hilfe nimmt. Ich halte es daher mit denen, welche diese Erscheinungen von den Atomen und Masseteilen ausgehen lassen. Jedenfalls kommen da, wo einfache elektrische Leitung stattfindet, nur die Masseteile und ihre Kohäsion in Betracht, erst bei chemischen Zersetzungen handelt es sich um Atome.

Zuerst denke ich nun daran, daß die Erde keine gleichachsige Kugel, sondern eine abgeplattete, ungleichachsige, vielleicht auch eckige Masse ist. Jedenfalls besitzt sie eine kleinere Polachse und eine längere Äquatorialachse. Es befindet sich daher gleichsam eine mächtige Aufschwellung der Erde, oder wie man auch sagt, ein Wulstring am Äquator. Kant spricht in der Kritik (K. 532)

von dieser mächtigen Aufschwellung der Erde an der Linie, durch welche die Hervorragungen des festen Landes verhindert würden, die Achse der Erde zu verrücken. Tatsächlich aber wird durch diese Aufschwellung der Erde eine fortgesetzte Schwankung oder Drehung der Polachse um ihren Mittelpunkt herbeigeführt, zwar nicht durch Berge, sondern durch den Mond, welchem diese Aufschwellung eine größere Zugfläche darbietet. Man nennt diese Erscheinung in der Astronomie Nutation oder Schwankung und kennt noch eine andere Schwankung der Polachse, welche durch die Wirkung der Sonne auf diese Aufschwellung verursacht wird, und in der Präzession oder dem Vorrücken der Tag- und Nachtgleichen zur Erscheinung kommt.

Denken wir uns nun z. B. die Masseteile eines Kupferdrahtes ungleichachsig, so wird bei eingetretener Störung der vorhandenen Achsenstellung oder auch einer vorhandenen Schwingung von Masseteilen diese Störung bei der großen Kohäsion sich blitzschnell in den damit zusammenhängenden Masseteilen fortpflanzen. Die gestörten Masseteile werden einem gleicharmigen Hebel gleich in der neuen veränderten Lage schwingen und wenn dabei die obere Hälfte so zu sagen nach Norden gerichtet wurde, so die untere nach Süden. Mit der veränderten Lage der Achsen treten dann, wie bei der Schwankung der Erdachse, veränderte Anziehungsrichtungen und damit besondere Anziehungserscheinungen auf. Parallel gerichtete Reihen oder Ströme von Masseteilen werden einander anziehen, nicht parallel gerichtete Ströme stoßen einander ab. Eisen besitzt vorzugsweise das Vermögen, solche veränderte Lage der Achsen und solche veränderte Zugrichtung mehr oder weniger dauernd zu behalten. Wenn man nun bei einem Eisenstück durch Streichen mit einem Magneten vom Anfang a nach b hin ein Magnetischwerden desselben bewirken will, so wird bei der zweiten Streichung die Schwankung von a aus der von b rückwärts kommenden Schwankung begegnen. Es wird dabei in der Mitte die Lage der Achsen unverändert bleiben und ein Nullpunkt der veränderten Zugkraft stattfinden, während sie an den Enden mit entgegengesetzter Zugrichtung tätig ist. Von der Kleinheit

und Größe der Kohäsion, aber auch von der verschiedenen Möglichkeit, die Atome eines Masseteils einheitlich in veränderte Lage zu bringen, wird die Leitungsfähigkeit eines Stoffes für elektrische Störung abhängen. Auch im Lichtäther pflanzen sich elektrische Masseteilschwankungen in Wellenform fort. Man fand sogar, daß solche elektrische Ätherwellen durch feste, nichtleitende Körper hindurchgehen, während leitende Körper, wie Metalle, da sie die Richtung der Wellen leicht ablenken oder ableiten, solche Wellen nicht durchlassen.

Hier galt es nur, zu zeigen, daß es möglich ist, die viel angestaunten Kräfte, welche alles erklären sollen, was man nicht zu erklären weiß, auf einfache Weise, als Folge der Ungleichachsigkeit der Masseteile und Atome zu erklären (Weis, Chemie I, 109. Antimaterialismus II, 250). Ein paar Worte noch vom Äther, welcher im Weltraum und zwischen Atomen und Masseteilen vorhanden ist, aber nichts mit dem des Aristoteles zu tun hat. Ein Stein, ins Wasser geworfen, erzeugt Wellenberg und Wellental und diese Wellenbewegung breitet sich weiter und weiter aus, ohne daß das Wasser selbst dabei fortbewegt wird. Ähnliche Wellen, aber unvorstellbar, doch verschieden klein und mit unvorstellbarer Geschwindigkeit sich fortpflanzend, dabei mit noch unvorstellbarerer aber auch verschiedener Geschwindigkeit auf und ab schwingend, pflanzen sich von den glühend leuchtenden Weltmassen im Weltraum fort. Ätherwellen mit größter, aber verschiedener Schwingungszahl erscheinen als Licht, Wellen mit kleinerer, aber auch verschiedener Schwingungszahl erscheinen als strahlende Wärme. Diese Wärme- und Lichtwellen wirken ebenfalls als Kräfte der Natur und zwar wirken beide physikalisch und chemisch. Die Wärmewellen wirken physikalisch, indem sie Körper ausdehnen, Körperwärme erregen, wobei die Körper glühend werden, schmelzen und verdampfen; dann auch leiten sie chemische Verbindungen und Zersetzungen ein. Die Lichtwellen wirken physikalisch, wenn sie z. B. als Glanz von den Körpern zurückgeworfen werden, oder bei ungehindertem Durchgang den Körper durchsichtig erscheinen lassen. Oft aber erleidet das aus vielerlei Wellen be-

stehende weiße Licht im Innern des Körpers selbst eine Zersetzung, indem verschiedene Wellenarten verschluckt oder vernichtet werden und nur eine Wellenart zurückbleibt, welche dann als eine bestimmte Farbe erscheint. Chemisch wirkt das Licht, indem es wie beim Bleichen, Photographieren den Atomzusammenhang trennt, chemische Stoffe zersetzt. Erwähnenswert dabei ist, daß das Rot, welches die größte Wellenlänge, aber die kleinste Schwingungszahl der Wellen in der Sekunde besitzt, das also gleichsam mit ruhigen, großen Schritten an den Atomen vorbeigeht, keine chemische Wirkung ausübt, während das Violett und sogar noch darüber hinausliegendes unsichtbares Licht, das Ultraviolett, das die kleinste Wellenlänge und die größte Schwingungszahl besitzt, gleichsam mit seinen kleinen hastigen, unruhigen Schritten den Atomzusammenhang erschütternd, die größte chemische Wirkung ausübt.

Hiermit haben wir die wissenschaftlich bekannten Kräfte der Natur, die Kräfte des Äthers, der Atome und der Masseteile angegeben; fragen wir nun nach der wissenschaftlich festgestellten Leistungsfähigkeit dieser Naturkräfte, so ist die Antwort: Dieselbe besteht in der Herstellung luftförmiger, flüssiger und fester Massen oder Stoffe, wobei die unendliche Mannigfaltigkeit der Stoffe zu verwundern ist, nicht allein in Hinsicht der Einfachheit der gesetzlich bestimmten Mittel, sondern auch in Hinsicht der Verwendbarkeit und Zweckdienlichkeit derselben. Wenn dann das von Galilei erkannte und die Grundlage aller Naturwissenschaft und aller praktischen Benutzung von Stoffen bildende Gesetz der Beharrlichkeit oder der Trägheit Wahrheit ist und war, wonach kein unorganischer Körper von selbst seinen Zustand der Ruhe oder der Bewegung ändern kann, so ist es auch eine wissenschaftliche Unmöglichkeit, daß Atome, welche in freier Beweglichkeit Millionen, oder Trillionen Jahre lang nur luftförmige, flüssige und feste Körper bildeten, von selbst in eine Bewegungsweise hätten übergehen können, welche stoffwechselnde, der Ernährung bedürfende und der Vermehrung oder der Fortpflanzung fähige Gestalten, Lebewesen, erzeugte.

7. Kategorien.

Kant unterscheidet eine reine, nur mit Begriffen, nicht mit Erfahrungen arbeitende, eine erfahrungslose, theoretische oder spekulative Vernunft und eine mit Erfahrungen arbeitende, eine erfahrungsfrohe und erfahrungsreiche, die praktische Vernunft. Diese letztere nennen wir die Vernunft der Wissenschaft. Mit dieser Vernunft stellte Kant seine Theorie des Himmels auf. Von dieser Theorie zur Kritik der reinen Vernunft kommend, traut man seinen Augen nicht, wenn man am Anfang der Einleitung (K. 35) liest: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet." Die Verwunderung bleibt, selbst wenn man findet, daß dieser Satz, wie die ganze erste Seite der Einleitung, nur in der ersten Auflage steht, aus der zweiten wegblieb; denn in dieser wird, wie in der ersten, die Erfahrung stets als das Zufällige bezeichnet. Diese Zufälligkeit bezieht sich nicht darauf, daß ich heute diesen, morgen jenen irdischen Naturgegenstand zuerst wahrnehmen kann. Solche Zufälligkeit besteht auch beim Anblick des Himmels. Heute sieht man vorzugsweise diese, morgen jene Sternbilder. Roheit oder Ungeformtheit und Zufälligkeit betreffen bei Kant das, was man erfährt, den wahrgenommenen Gegenstand selbst.

Kant spottete in der Theorie des Himmels jener Griechen, welche aus rohem Stoff und Zufall, Ordnung und Vernunft entstehen lassen wollten. Er nahm daher einen von Gott gesetzlich bestimmten und deshalb mit Notwendigkeit wirkenden Weltenstoff an. Alles am Himmel ist somit geformt und notwendig. Wie kommt nun Kant dazu, auf Erden alles als roh und zufällig zu betrachten? Er kannte auf Erden Gesetzmäßigkeiten. Er erklärte die erwähnte Aufschwellung am Äquator als eine Folge der ehemals flüssigen Erdmasse. Er kannte Galileis Gesetze des Falles und der Erdschwere; aber diese Gesetze betrafen das Ganze, das Allgemeine. Im einzelnen dagegen schien alles von den Sinnesempfindungen des einzelnen Menschen abzuhängen; von der Beschaffenheit des Auges, des

Ohres, des Geruchs, des Geschmacks, des Gefühls, sogar von Lust- und Unlustgefühlen. Alles erschien als eine menschliche, subjektive, nicht als eine den Gegenständen entsprechende, objektive Auffassung. Man nannte das Vermögen, durch die fünf Sinne Anschauungen und Vorstellungen von Gegenständen und Erscheinungen der Natur zu erhalten, Sinnlichkeit. Diese Sinnlichkeit aber ward seit ältester Zeit und erst recht seit Kopernikus als Quelle des Irrtums betrachtet. Sie hatte jahrtausendelang ein falsches Weltbild als Wahrheit gelten lassen. Nun konnte Kant gleichsam ausrufen: „Du aufdringliche Sinnlichkeit, die du solange ein falsches Weltbild von der Natur vormaltest, du mußt dir jetzt gefallen lassen, daß Verstand und Vernunft durch kritische Beobachtung und Durchforschung des sinnlich Gegebenen das wirkliche Sein und Werden, das Bestehen und Vergehen in der Natur erkennen. Des Menschen Geist ist der Gesetzgeber der Naturauffassung."

Während aber beim Anblick des gestirnten Himmels, weil er das Gesetz der Weltschwere kannte, für Kant die Sinnlichkeit, trotzdem er nur leuchtende Punkte, glänzende Flächen sah, das Vermögen war, die Schöpfungsherrlichkeit zu bewundern und zugleich Anregung gab, durch Vernunftfolgerungen aus empirischen Beobachtungen eine Theorie des Himmels aufzustellen, so blieb ihm die Sinnlichkeit bei Betrachtung des Irdischen das Täuschende, das rein Subjektive, vom Gefühl Beeinflußte. Damit aber stellte er sich auf den Boden Platos. Diesem war die unsterbliche Seele als Vernunft das Vermögen der Ideen, des Göttlichen, Ewigen und Wahren. Die sterbliche Seele dagegen war ihm als Verstand das Vermögen der an die Sinnlichkeit gebundenen Begriffe. Am Schlusse des Timäus, worin er die sinnliche Welt betrachtete, spricht er daher nur die bescheidene Hoffnung aus, die höchste Wahrscheinlichkeit erreicht zu haben. Kant konnte selbstverständlich keine zwei erkennende Seelen annehmen, aber seine Scheidung von Vernunft und Verstand war so schroff, wie bei Plato. Denn nur der Verstand sollte es auch nach Kant unmittelbar mit der Sinnlichkeit zu tun

haben, die Vernunft dagegen nur mit den Begriffen des Verstandes, mit den Ideen, mit dem Göttlichen.

Solche Schroffheit führt zu Unzuträglichkeiten. Newton fragte bei Entdeckung des Gesetzes der Weltschwere: „Nach Galilei fällt jeder irdische Körper so, daß in jeder Sekunde die Geschwindigkeit des Körpers um rund zehn Meter zunimmt, würde der Mond, wenn er in der gleichen Nähe der Erde wäre, gerade so fallen?" Gewiß, das ist eine Frage unmittelbar an die sinnliche Natur gerichtet, um so mehr als das Fallgesetz selbst durch vernünftige Fragestellung an die Natur gefunden wurde. Für den Verstand bliebe dann nur die an die Frage sich knüpfende Rechnung übrig. Es ist klar, daß bei solchen naturwissenschaftlichen Fragen die schroffe Scheidung beider Vermögen des Erkennens sich nicht schroff durchführen läßt. Da Kant am Anfang der Betrachtung der Ideen sagt, die Vernunft ist das Vermögen der Schlußbildung, so sieht es aus, als ob bei Anwendung der Kategorien auf die Sinnlichkeit keine Schlußbildung vorkomme.

Nicht freilich konnte sich Kant mit Plato begnügen, in der irdischen sinnlichen Welt nur Wahrscheinliches erkennen zu wollen. Sagte er doch selbst, man müsse die Natur erforschen, als ob alles gesetzlich bestimmt sei. Hatte er doch auch bereits in dem Vorhandensein gesetzlicher Bestimmtheit der Himmelskörper die Möglichkeit der Wissenschaft erkannt und ebenso, daß das allgemein Irdische durch das Gesetz der Schwere und des Falles geregelt sei. Die gesetzmäßigen Vorgänge im einzelnen jedoch, zumal bei den Vorgängen der besonderen Sinneswahrnehmungen waren ihm noch so unbekannt, daß man wohl mit Schopenhauer von einem Leichtsinn des Alters hätte reden können, wenn Kant die Welt der Sinnesempfindungen ohne weiteres als eine Welt objektiver Gesetzmäßigkeit behauptet hätte.

Wie aber war nun möglich, eine Wissenschaft des irdisch Sinnlichen zu gewinnen? Angeborene Ideen gab es bei der Naturbetrachtung nicht, das hatte Kopernikus erkennen lassen. Offenbarung sollte sich nur auf Göttliches beziehen. Überdies stand die Kirche auf dem Boden Platos, indem sie behauptete,

man könne in der Natur nur Wahrscheinlichkeit erkennen, nur Lehrmeinungen aufstellen. Nicht in der irdischen Natur, welche nach Kant nur zufällige Erfahrungen darbietet, sondern nur im erkennenden Geiste selbst konnte daher für ihn die Möglichkeit liegen, die in der Natur gesuchte Gesetzlichkeit und Notwendigkeit zu erkennen. Diese Möglichkeit aber fand Kant in der Annahme des damals in aller Philosophie als wahr angenommenen alten Satzes Platos: Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Und weil nach Kant der einige Gott, Schöpfer der Welt der Sittlichkeit, wie der Welt der Natur ist, so konnte er in diesem einheitlichen Urgrund um so mehr die Gewähr finden, aus der Gesetzlichkeit des erkennenden Geistes auf die Gesetzlichkeit der zu erkennenden Natur schließen zu können. Weil nun weiter nach Kant nur der Verstand es ist, welcher sich unmittelbar mit der Sinnlichkeit beschäftigt, welcher, wie es am Anfang der Einleitung heißt, „den rohen Stoff der sinnlichen Empfindung bearbeitet", oder welcher das Zufällige zum Notwendigen erhebt, so mußte nach ihm auch das gesetzliche Bestehen des Verstandes das gesetzliche Bestehen der Natur erkennen lassen. In diesem Sinne sind Aussprüche zu verstehen, welche Ähnliches, wie die oben (S. 8) angeführte Stelle aus K. 134 aussagen: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Natur tragen wir selbst aus unserem Gemüt hinein, und wären die subjektiven Bedingungen nicht zugleich objektiv gültig, so wäre kein Erkennen möglich."

Kant nennt den Weg des Erkennens, der vom unsichtbaren Verstande transzendiert, hinüberführt zum Sichtbaren oder Sinnlichen, den transzendentalen Weg. Er nennt die Wissenschaft, welche die zum Auffinden der empirischen Gesetze notwendigen Verstandesgesetze aufsucht, transzendentale Wissenschaft. Den entgegengesetzten Weg, welcher vom Sinnlichen überführen soll zum Unsinnlichen, nennt er den transzendenten, und er hält diesen Weg für verwerflich, da man nur durch einen Trugschluß vom Sinnlichen auf das Dasein eines Unsinnlichen, das nicht in der Anschauung gegeben sei, schließen könne. Ich aber sage, gerade der transzendentale Weg führt zu

Trugschlüssen, sobald man aus dem gesetzlichen Bestehen des Verstandes auf mehr schließen will, als bloß auf das gesetzliche Bestehen der empirisch gegebenen Natur überhaupt. Kant selbst erkennt eigentlich diesen Trugschluß offen an. Denn er sagt (K. 135): „Empirische Gesetze als solche können keineswegs ihren Ursprung vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann." Auch K. 139 sagt er: „Wie überhaupt etwas verändert werden, aus einem Zustand in einen anderen folgenden übergehen könne, davon hat man a priori nicht den mindesten Begriff. Hier ist die Kenntnis wirksamer Kräfte, die nur gegeben werden kann, erforderlich." Kant sagt also hier selbst, daß das empirisch Gegebene nur durch vernünftige Durchforschung desselben zu erkennen ist. Ein Trugschluß leitet somit die erfahrungsmäßige Naturgesetzlichkeit aus der Verstandesgesetzlichkeit ab. Denn die synthetische Einheit der Erscheinungen in uns besteht, wie Kant sagt, durch das Gesetz des Verstandes. Die zusammenhaltende Einheit der erscheinenden Weltmassen aber wird bedingt durch das Gesetz der Weltschwere, welches nicht aus dem Verstandesgesetz abzuleiten ist.

Der Veranschaulichung wegen will ich hier die Haupt- oder Stammbegriffe, welche Kant für die Erkenntnis der Natur für nötig und ausreichend hält, anführen. Er nennt sie Kategorien, welches griechische Wort eigentlich Prädikatbestimmungen bedeutet. Kant vereinigte sie (K. 96) auf einer Tafel in vier Gruppen zu je drei Gliedern. 1. die Gruppe der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit. 2. die der Qualität: Realität, Negation, Limitation. 3. die der Relation: Inhärenz und Subsistenz, oder Substanz und Eigenschaften; Ursache und Wirkung; Gemeinschaft als Wechselwirkung zwischen den Handelnden und Leidenden. 4. die der Modalität: Möglichkeit und Unmöglichkeit; Dasein und Nichtdasein, Notwendigkeit und Zufälligkeit.

Sage ich nun z. B.: Dieses oder jenes ist eine Einheit, eine Realität, eine Substanz mit Eigenschaften, eine Notwendigkeit,

so ist klar, daß ich damit nur Eigenschaften, Prädikate von etwas Gegebenem aussage und damit haben wir die eben angegebene eigentliche Bedeutung des Wortes Kategorie. Als Haupt- oder Stammbegriffe aber, nach welchen etwas betrachtet werden kann, nennt Kant die Kategorien auch Regeln und an diese Bedeutung halten sich jene, welche, wie ich zu Anfang der Einleitung sagte, behaupten, die Naturgesetze seien nur Regeln. Nach Kant haben diese Regeln nur formalen, logischen Wert. Es sind Gesichtspunkte, nach welchen die Dinge und Vorgänge der Natur betrachtet werden können, wohl auch müssen. Wenn etwas in der Natur nach diesen Regeln betrachtet werden muß, so heißen sie nach Kant auch Gesetze, aber diese Regeln oder Gesetze des Verstandes sind weder Naturgesetze, noch wurden Naturgesetze der Physik und Chemie danach gefunden. Daß die Dinge nach Substanz und Eigenschaften erforscht werden können, nach Ursache und Wirkung erforscht werden müssen, weiß jeder, der in der Naturwissenschaft anfängt, selbständig zu denken; aber die Aufgabe bleibt, die wesentlichen Eigenschaften, die wahren Ursachen zu erkennen. Die Kategorien haben daher, wie Kant sagt, nur einen formalen Wert. Den Inhalt selbst, die wesentliche Eigenschaft, die wahre Ursache lehrt die Erfahrung kennen. Nach Ursache und Wirkung zwischen Mond und Erde fragte man schon lange vergebens, erst Newtons phantasievoller Vergleich des angeschauten Apfels mit dem Monde brachte die Erkenntnis. Kant selbst erkannte mit seinen Regeln nicht einmal, daß das, was erfahren oder wahrgenommen wird, keineswegs, wie er meinte, als solches, oder an sich nur ein Zufälliges oder etwas Rohes ist.

Nach Kant müssen diese Hauptbegriffe aller Erfahrung vorher gehen, d. i. sie müssen a priori sein, weil nur dann ein von aller zufälligen Erfahrung und ein von allen Sinneseindrücken unabhängiges und damit auch notwendiges Erkennen möglich sei. Indessen so ganz a priori sind sie nicht. So unterscheidet Kant (K. 199 f.) bei der Besprechung des Begriffs der Gemeinschaft communio, lokale Gemeinschaft und commer-

cium, die Gemeinschaft des wechselseitigen Einflusses, die Wechselwirkung von Substanzen. Diese Kategorie aber stammt aus der Erfahrung des von Newton erkannten Gesetzes der Wechselwirkung der Weltkörper. Vorher galt die Erde nur als das Leidende und Empfangende. Von der Sonne empfing sie Licht und strahlende Wärme. Von den Strahlen der Gestirne sagte man, sie drängen ins Erdinnere und erzeugten die Metalle. Die Stellung der Gestirne aber sollte sogar das Schicksal der Menschen bestimmen. Nun aber ward auch die Erde ein Anziehung Übendes, sie ward den Weltkörpern gleichgestellt, sie ward ein mit ihnen in wechselseitiger Anziehung Stehendes. Solche wechselwirkende Anziehung bestand aber auch zwischen den kleinsten Masseteilen eines Weltkörpers. Und so konnte Kant den Begriff der Wechselwirkung jetzt zur Kategorie machen. Im übrigen hat er diese Kategoriebegriffe der vorhandenen Philosophie entnommen und keineswegs sind dieselben als Begriffe a priori unabhängig von aller Erfahrung entstanden.

Kant selbst gibt dies zu, wenn er öfters, z. B. K. 549 sagt: „Den Begriff einer Ursache überhaupt kann ich auf keine Weise in der Anschauung darstellen, als an einem Beispiele, das mir Erfahrung an die Hand gibt.“ Das ist aber von allen anderen Kategorien auch zu sagen. Begriffe aber, welche erst durch Beispiele der Erfahrung begriffen werden können, sind keine Begriffe a priori, wir haben es dabei überhaupt eigentlich nicht mit Begriffen zu tun. Es sind sprachliche Ausdrücke, Worte, welche auf Grund bestimmter Erfahrung, oder auf Grund empirischer Anschauung entstanden sind. Sie gehen daher der Erfahrung nicht voraus. Das erfahrungsreiche Leben selbst ruft sie vielmehr erst hervor. Diese Abhängigkeit von der Erfahrung entwertet sie aber nicht; denn das Erkenntnisvermögen erweist sich auch bei diesen Erfahrungen, wie wir es später im Abschnitt: „Worte und Vorstellungen“ noch mehr zu sehen haben, als die Kraft des Denkens oder des Urteilens, welche dem, was sie dachte, sprachlichen Ausdruck verleiht. Die Philosophie aber findet in diesen Ausdrücken die logischen Regeln

oder Gesichtspunkte, nach welchen die Prädikate von Naturgegenständen und Erscheinungen bestimmt werden können.

Der Schluß dieser Betrachtung der Kategorien geht daher dahin, daß in heutiger Zeit, in welcher nachgewiesen ist, daß selbst den subjektivsten Empfindungen eine objektive Gesetzlichkeit zu Grunde liegt, Kant gerade so wenig, wie bei den subjektiven Erscheinungen der leuchtenden Himmelskörper, den Trugschluß bilden würde, aus der Gesetzlichkeit des Verstandes sei die Gesetzlichkeit der Natur, wie die Erfahrung sie kennen lehrt, zu erkennen. Er würde, wie in der Theorie des Himmels, den Mut der Gewißheit haben, im Vertrauen auf die in der irdischen Natur vorhandene, bis ins Kleinste gehende Gesetzlichkeit eine Wissenschaft der irdischen Natur gewinnen zu können. Nicht weil Gleiches Gleiches erkennt, erkennt der Mensch die irdische Natur, sondern weil in der irdischen Welt, wie in der himmlischen Sternenwelt, alles Entstehen, Bestehen und Vergehen in einer von Gott gesetzlich bestimmten Weise sich vollzieht und weil der Mensch durch Gottes Willen eine lebendige Seele wurde, welche das Vermögen hat, Gottes Willen und Gesetz zu erkennen und sich anzueignen, nicht bloß im Gebiete der Sittlichkeit, sondern auch im Gebiete der sinnlich wahrnehmbaren Schöpfung Gottes, der irdischen Wanderstätte des Menschen.

8. Anschauungen.

Der erste Abschnitt der Kritik trägt die Überschrift: „Die transzendentale Ästhetik", dieselbe ist nach Kant die Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori. Wir können aber, da Ästhesis sinnliche Wahrnehmung bedeutet, auch kurz sagen, dieser Abschnitt handelt von den Sinneswahrnehmungen a priori. Der Anfang lautet (K. 48. 49): „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch die, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben ist, dieses ist aber wieder nur da-

durch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben und sie allein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (direkt) oder im Umschweife (indirekt), zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann. Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, das aber, was macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird, nenne ich die Form der Erscheinung, welche im Gemüte a priori bereit liegen muß und daher abgesondert von aller Empfindung muß betrachtet werden können. Ich nenne alle Vorstellungen rein, im transzendentalen Verstande, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüte a priori angetroffen werden. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heißen. So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers alles Empirische wegdenke, so bleiben nur Ausdehnung und Gestalt übrig. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet."

Diese Erklärungen enthalten die Summe von Kants Erkenntnislehre. Wir hörten vorher, daß die Gesetzlichkeit der Natur erkannt werde aus der Form oder der Gesetzlichkeit des Verstandes; hier heißt es, da die Sinnlichkeit mit in Rechnung gezogen wird, das Gemüt enthalte die Form der Erscheinung

oder des zu Erkennenden. Wir lernen dabei auch die Ausdrucksweise einer Vernunft kennen, welche rein sein, oder in reinen Vorstellungen und Anschauungen denken will, indem sie alles Empirische oder allen sogenannten Erfahrungsinhalt wegläßt. Sie spricht von Sinnlichkeit, Anschauung, Erscheinung, Vorstellung als selbstverständlichen Ausdrücken, ohne sie weiter zu unterscheiden. Erst an dem von Kant gegebenen, bestimmten empirischen Beispiele des Körpers, wenn wir (K. 49) „Die Kategorien: Substanz, Kraft, Teilbarkeit und die Sinnesempfindungen: „Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. w. absondern", erkennen wir, daß bei der Sinnlichkeit die Sinnesvermögen oder Sinneswerkzeuge und die Sinnesempfindungen in Betracht kommen und erkennen an dem Verbleibenden, „an Ausdehnung und Gestalt", daß die reine Anschauung durch das Auge, durch die Sehempfindung gewonnen wird, also nicht a priori ist. Denn ein harter oder fester Körper ist immer etwas in bestimmter Weise Abgegrenztes und Gestaltetes. Die Anschauung einer Gestalt aber, wie die eines Pferdes, einer Eiche, einer Felsgruppe, eines Hauses u. s. w. stammt nur aus der Erfahrung. Nur weil das Auge Gestalten kennen lehrte, kann die reine Vernunft von Gestalten reden.

Klar wird jetzt aber auch, was es heißt: Das Denken bezieht sich direkt, geradezu oder unmittelbar, oder indirekt, im Umschweife auf Anschauungen. Das Denken denkt nach Kant die durch das Auge gewonnene Anschauung, durch die Gestalten oder die Bilder der Dinge, unmittelbar. Wenn uns aber z. B. gesagt wird, dieser Knall war ein Kanonenschuß, so müssen wir uns erst in Umschweife, durch den Anblick oder durch das Bild und die Erklärung einer Kanone, die volle Anschauung des Schusses aneignen. So ist bei allem Hören, Schmecken, Riechen und Tasten die Anschauung erst durch das Auge zu ergänzen, das nennt dann Kant eine Anschauung im Umschweife.

Deshalb aber, wenn ich bei einem Körper alles Empirische wegdenke, so muß ich auch die Gestalt wegdenken, und es bleibt nichts übrig. Tatsächlich, wenn ich die Augen

schließe und selbst die Erinnerung an Gestaltverhältnisse wegdenke, so bleibt Nichts, nur ein großes Dunkel übrig. Wenn ich dann gar mit Deskartes von der ganzen Welt absehe, so muß ich auch von den irdischen Daseinsbedingungen, von dem Leibe des einzelnen Denkenden absehen, dann aber fällt auch das Dasein dieses einzelnen selbst weg und nur das unvorstellbare Absolute, d. i. nur Gott, bleibt übrig. Nicht durch Wegdenken des Empirischen, sondern durch die Bestimmung des gesetzlichen Bestehens des in der Welt Gegebenen wird Wissenschaft gewonnen. Kant, der Metaphysiker der Naturwissenschaft, hätte wohl sagen können, der starke Zusammenhang der Masseteile ermöglicht die selbständige Abgrenzung eines festen ausgedehnten und gestalteten Körpers. Bei einem luftförmigen Körper merkt man eigentlich erst, wenn er z. B. in einem Luftballon eingeschlossen ist, daß er einen ausgedehnten Raum erfüllt. Ich rede im „Erkennen und Schauen Gottes" vom Vorwitz des Auges, welcher alles Materielle als etwas Ausgedehntes betrachte. Dieser Vorwitz des Auges verführte Kant, das selbständig abgegrenzt Körperliche nicht *dynamisch* als etwas fest Zusammenhängendes, sondern mathematisch, geometrisch als etwas Ausgedehntes zu betrachten. Dieser Vorwitz des Auges verführte ihn auch, das räumlich Ausgedehnte und Gestaltete als eine Anschauung a priori zu behaupten und den Raum, und ähnlich auch die Zeit, zu Formen der Anschauung zu machen.

Er sagt (K. 50): „Vermittelst des *äußeren Sinnes*, einer Eigenschaft des Gemütes, stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesamt *im Raume* vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegen einander bestimmt oder bestimmbar. Der *innere Sinn*, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so daß alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen *der Zeit* vorgestellt wird."

Das Gemüt als äußerer Sinn hat eben die Eigenschaft,

sich der Gesichtsempfindungen der Netzhaut, als von außen erregt, bewußt zu werden, sie als aus einer Welt des Raumes kommend zu betrachten, weil es gewiß ist, diese Erregungen nicht aus sich selbst erzeugt zu haben. Das Gemüt als innerer Sinn aber ist die denkende, wollende und fühlende Seele selbst, welche die in der Aufeinanderfolge der Zeit wechselnden Zustände ihres Befindens empfindet oder sich derselben bewußt wird. Man kann daher auch sagen, es sei selbstverständlich, daß Kant Raum und Zeit als Formen der Anschauung a priori hinstelle. Denn der kaum geborene Säugling fuschelt mit dem Mündchen im Raum herum nach dem Orte der Mutterbrust, als ob er wisse, daß außen im Raum seinem Bedürfnis abgeholfen werde. Er schreit außerdem immer wieder, wenn der wechselnde Zustand seines Inneren ihn fühlen läßt, daß wieder Zeit zur Nahrungsaufnahme ist. Wenn dann das Kind aus der Wickel frei gemacht wird, so bewegt es die Arme, strampelt mit den Beinen, streckt den Körper, als ob es sein Recht auf freie Bewegung im Raume wisse. Später greift es nach dem Licht, um zu erkennen, daß nicht alles gut ist, was glänzt. Es greift zum Monde, um zu lernen, was sein Leben lang seine und aller Menschen Aufgabe ist und bleibt, nicht allein die richtigen räumlichen Entfernungen und Größenverhältnisse kennen zu lernen, sondern überhaupt an jedem Ort und zu jeder Zeit nicht allein das Rechte zu denken und zu fühlen, sondern auch das Rechte zu wollen und zu betätigen. So aber muß bei jedem Sinnesvermögen der Mensch sich bemühen, es zu erhalten, zu kräftigen, zu bilden und zu verfeinern.

Kant betrachtete also diese an Raum und Zeit gebundene Sinnlichkeit des Menschen als eine wesentliche, gleichsam angeborene Eigenschaft des äußeren und inneren Sinnes des menschlichen Gemüts. Statt aber dieser Sinnlichkeit sich zu freuen, als des Vermögens, die Herrlichkeit der raumzeitlichen Schöpfung wahrnehmen und bewundern zu können, welche Bewunderung ihn bereits angetrieben hatte, die von Gott bestimmte Gesetzlichkeit des sinnlich wahrnehmbaren Himmels zu erforschen, behielt er bei der Betrachtung des Irdischen die in der Philo-

sophie herrschende Geringschätzung des Raumzeitlichen als des Körperlichen und Vergänglichen und als des Gegensatzes zu dem unsinnlich Geistigen und Ewigen fest, insofern er, wie es in den Anfangserklärungen heißt, diese Sinnlichkeit nur als „für uns", also nur für uns Menschen, für uns Erdgeborene geltend dachte. Als ob nicht das Gesetz der Schwere bis in unbekannte Räume und Zeiten hinein Gültigkeit hätte und als ob deshalb nicht die Bewohner irgend eines anderen Weltkörpers, deren Dasein Kant mehr als wahrscheinlich war, die gleiche Architektonik dieses raumzeitlichen Alls erkennen müßten, wie wir Erdgeborene, einerlei ob sie mit anderem Wechsel der Tage und Jahre, mit anderer Fallgeschwindigkeit der Körper zu rechnen haben und mit anderer Maßeinheit Raum und Zeit berechnen. Sogar, da nach Kant der einige Gott die Welt der sinnlichen Natur und die Welt der Sittlichkeit schuf, wird von allen Bewohnern der Weltkörper als Kindern eines Vaters die gleiche Sittlichkeit gefordert werden. Indessen auch wenn man nicht diese Folgerung macht, so ist die menschliche Sinnlichkeit nicht geringwertig, da sie uns in der Lilie eine größere Herrlichkeit erkennen läßt, als in aller Pracht Salomos, da der Mensch sich ferner in dieser raumzeitlichen Welt als Kind Gottes zu bewähren hat und da überdies diese sinnliche Welt eine von Gott gewollte Gesetzlichkeit besitzt.

Trotz dieses Verharrens in der philosophischen Geringschätzung der irdischen, an Raum und Zeit, wie man sagt, gebundenen Sinnlichkeit, hat Kant das Verdienst, die seit Plato herrschende Vorstellung beseitigt zu haben, von dieser raumzeitlichen Welt des Veränderlichen und Vergänglichen könne nur eine Erkenntnis der Wahrscheinlichkeit gewonnen werden. Gerade diese sinnlich anschaubare Welt ist nach Kant das Gebiet der Wissenschaft, weil die Wahrheit des Gedachten durch die Anschauung bestätigt werden, und weil dem Begriff eine kongruierende Anschauung zur Seite gestellt werden kann. Dieses Verdienst hat den größten Anteil an Kants Ruhm, und doch beruht sein Nachweis der Wissenschaft in der Natur auf einem Trugschluß, von welchem bereits bei den Kategorien die Rede war. Indessen

gerade dieser Trugschluß und diese Kategorien gaben sowohl der Philosophie der Zeit Kants, als auch vielfach noch der Philosophie von heute die Gewißheit von der Möglichkeit einer Naturwissenschaft. Auch Raum und Zeit machte Kant gleichsam hoffähig in der Philosophie, indem er sie geradezu zu notwendigen Formen der Anschauung, zu Eigenschaften des menschlichen Gemütes erhob. Die apriorischen Voraussetzungen, welche er dabei nötig hatte, sind zwar für die Wissenschaft wertlos. Kant jedoch brauchte Trugschluß und Voraussetzungen, weil zu seiner Zeit die objektive Gesetzlichkeit aller irdischen Erscheinungen noch unbekannt war. Wo man nun heute noch an Kants Trugschluß und Voraussetzungen festhält, geschieht es in der Geringschätzung realistischer Wissenschaft, welche Geringschätzung daher weder von physikalischen, noch von chemischen Kenntnissen wissen will und lieber mit Schopenhauer träumt von einer Welt, welche des Menschen Wille und Vorstellung sei, oder welche meint, Naturgesetze seien für Kant Verstandesregeln und Formen der Anschauung.

Selbstverständlich finden sich infolge des erwähnten Trugschlusses in Kants Erörterungen über Raum und Zeit Stellen, wonach es scheint, als würde beides durch die Formen der Anschauung erst in die Natur hineingetragen. Ich habe es nicht mit diesen Stellen zu tun, begnüge mich vielmehr zwei Stellen anzuführen, in welchen Kant nicht nur als Kritiker einer reinen, erfahrungslosen Vernunft, sondern zugleich als Theoretiker des Himmels und als Metaphysiker der Naturwissenschaft spricht. Es heißt (K. 55. 56): „Das Prädikat des Raumes wird den Dingen beigelegt nur insofern sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Der Satz: Alle Dinge sind neben einander im Raum, gilt nur unter der Bedingung, wenn sie als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe und sage: Alle Dinge als äußere Erscheinungen sind nebeneinander im Raume, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung. Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität, d. i. die objektive Gültigkeit des Raumes in Ansehung alles dessen, was

äußerlich als Gegenstände uns vorkommen kann, aber zu gleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden." Ich habe wohl nicht nötig, die entsprechende Stelle (K. 62) über die empirische Realität der Zeit und deren transzendentale Idealität ebenfalls anzuführen.

In diesen Stellen wird die Realität, d. i. die objektive Gültigkeit des Raumes und der Zeit für Gegenstände und Geschehnisse außer uns klar und deutlich ausgesprochen. Da aber nach Kant die Vernunft es nicht mit der Sinnlichkeit selbst zu tun hat, sondern nur mit Begriffen des Verstandes, nur mit Vorstellungen, Anschaunngen und Erscheinungen in uns selbst, so ist klar, daß Kant im Hinblick auf diese Welt in uns von Idealität des Raumes und der Zeit reden kann und muß. Ja man kann sich verwundern, daß Kant es für notwendig hielt, solche Idealität zu betonen. Es geschah, weil man damals mehr noch, wie in unserer Zeit, meinte, mit dem Denken der Begriffe die Sache selbst zu denken.

Ist die angeführte Stelle wichtig, weil sie die Realität von Raum und Zeit ausspricht, so ist die jetzt anzuführende noch wichtiger, weil sie zeigt, daß Kant bei den subjektiven Vorstellungen auch solche anerkennt, welche nach ihm a priori als objektiv gültig zu betrachten sind. Es heißt (K. 56): „Außer dem Raume gibt es keine andere subjektive und auf etwas Äußeres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv gelten könnte. Wohlgeschmack des Weines gehört nur zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjekt, das ihn genießt. Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauungen sie anhängen, sondern Modifikationen des Gesichts, das vom Licht in gewisser Weise affiziert wird. Der Raum aber gehört als Bedingung äußerer Objekte notwendigerweise zur Erscheinung oder Anschauung."

Sonach kommt nach Kant den räumlichen Vorstellungen, von denen er vorher sagte, sie blieben übrig, wenn man von allem Erfahrungs- oder Empfindungsinhalt absehe, tatsächlich objektive Gültigkeit zu. Dabei ist in erster Linie an die Ge-

staltung der durch das Auge unmittelbar angeschauten Dinge der Außenwelt zu denken. Die Gestalten der Dinge, sei es die Gestalt einer Maus, eines Marabus, oder irgend eines anderen Naturgegenstandes, kann keine Schopenhauersche Vorstellung erfinden, sie stellt nur vor, was als Bild von außen nach innen gelangte.

In der Unmöglichkeit solcher Gestaltenerfindung liegt der Beweis für das Dasein einer objektiven, gestalteten Welt, liegt der Grund, weshalb Kant von a priori objektiv gültigen Raumvorstellungen spricht. Erwähnenswert ist, daß das über den Wohlgeschmack des Weines und das über die Farben Gesagte nur der ersten Auflage angehört. Tatsächlich ist der Wohlgeschmack des Weines nichts bloß Subjektives, nur wenn der Wein objektiv gut ist, schmeckt er allen Weintrinkern wohl. Nur die Unkenntnis seiner Zeit aber ließ Kant sagen, Farben beständen bloß in eigentümlicher Affizierung des Gesichts; sie hingen nicht der Beschaffenheit des Körpers an. Denn tatsächlich, wie bei den Naturkräften erwähnt, hängt die Art und Weise der Erregung des Auges ab von der bestimmten Ätherwellenart, welche vom betreffenden Körper ausgeht und als bestimmte Farbe erscheint. Die Sinne bleiben dabei, was sie waren, die Wege, auf welchen eine reale Außenwelt dem Bewußtsein wahrnehmbar wird, Anschauungen, Erscheinungen und Vorstellungen liefert. Nur weiß man seit Kopernikus, daß der Sinnenschein trügt, daß das Wahrnehmbare kritisch untersucht werden muß.

9. Erscheinungen.

In der zuletzt angeführten Stelle spricht Kant von „Erscheinungen oder Anschauungen", auch anderwärts sprach er vom Erscheinen und Anschauen. Was ist nun der Unterschied beider Ausdrücke? In den Anfangserklärungen heißt es: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung." Indessen einer empirischen Anschauung, mag sie unmittelbar, wie beim Sehen, oder auf Umwegen, wie beim Hören, Schmecken u. s. w. erhalten sein, liegt stets ein bestimmter und benannter Gegenstand zu Grunde. Nicht aus der Er-

klärung selbst, nur auf Umwegen können wir daher wieder erkennen, weshalb Kant bei empirischen Anschauungen von unbestimmten Gegenständen und Erscheinungen spricht. Das Wort „Erscheinung“ selbst ist verschieden aufzufassen. Das Sonnensystem, insofern es, nach Kant, zusammenstürzen und neu entstehen kann, der Mensch, insofern er vergeht wie Gras, die Wolke, insofern sie vorüberschwebt, sich verändert und auflöst: alles ist Erscheinung und doch sind Sonnensysteme, Menschen, Gras, Wolken, solange sie dauern und bestehen, auch Dinge an sich. Wir nennen das im Raume Dauernde und Beharrliche ein Ding, einen Gegenstand, sei es greifbar wie ein Fels, sei es ungreifbar oder doch nur unter besonderen Vorkehrungen greifbar, wie die Wolke, wie die Luft. Erscheinung ist hiernach das mehr oder weniger rasch an unseren Sinnen Vorübergehende, sei es nur eine Ortsveränderung, sei es die Veränderung des Zustandes eines Körpers. Diese Bedeutung des Wortes tritt bei Kant zurück, im Vordergrund steht bei ihm die erkenntnistheoretische Bedeutung. Da wir die Dinge als farbig, schmeckend, riechend, als warm und kalt, mit Lust und Unlust auffassen, so sagte er, wir faßten die Dinge nur gemäß unserer subjektiven Sinnlichkeit auf, so wie sie uns erscheinen, als Erscheinungen, nicht als Dinge an sich.

Kant sagt (K. 68. 69): „Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung desselben wesentlich anhängt, von dem was derselben nur zufälligerweise zukommt und da nennt man die erstere Erkenntnis eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man, wie es gemeiniglich geschieht, dabei stehen und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum als bloße Erscheinung an, so ist unser transzendentaler Unterschied verloren und wir glauben alsdann Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall in der Sinnenwelt selbst bis zur tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinungen zu tun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erscheinung bei einem Sonnregen nennen, diesen Regen aber

die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, sofern wir den letzten Begriff nur physisch verstehen. Nehmen wir aber dieses Empirische und fragen, ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transzendental, und nicht allein diese Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modifikationen, oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das transzendentale Objekt aber bleibt uns unbekannt."

Hier also ist endlich von dem unbekannten oder unbestimmten Gegenstand in Kants Anfangserklärung (S. 42) die Rede. In unserem Beispiele ist der Gegenstand der empirischen Regenanschauung der Regen, ebenfalls, wie Kant sagt, empirisch. Die Frage, ob unsere Vorstellung vom Regen zugleich die Vorstellung des zu Grunde liegenden Dinges an sich sei, nennt Kant transzendental und verneint die Gleichheit, weil der Regen selbst eine Erscheinung für uns sei. Deshalb heißt es nach der Anfangserklärung eigentlich: Der empirischen Anschauung des Regnens liegt der Regen, d. i. eine Erscheinung zu Grunde, deren Gegenstand an sich unbestimmt, unbekannt ist.

Fragen wir nun, wie sich die heutige Wissenschaft zu diesem Beispiel verhält. Sie erblickt im Regenbogen keine Erscheinung des Regens, sondern eine Erscheinung des Zusammenwirkens des Regens und der Sonnenstrahlen. Dagegen ist ihr das Regnen eine Erscheinung, aber nicht des Regens als eines Dinges an sich, sondern des Wassers. Dabei ist ihr einerlei, ob man die Frage nach dem Ding an sich eine transzendentale nennt, oder nicht. Von dem Wasser aber weiß sie, daß es in der Kälte gefriert, festes Eis wird, das in der Wärme wieder verflüssigt. Sie weiß, daß Wasser bei gewöhnlicher Temperatur, zumal in der Sonne, verdunstet. Der Dunst steigt auf, wird zu Wolken, und fällt dann in den Wolken verdichtet wieder als Regen nieder. Durch künstliche Erwärmung wird das Wasser zu Dampf, der selbstverständlich beim Erkalten wieder Wasser wird. Bei 100 ° C. siedet das Wasser, d. i. es strebt dabei

durch die ganze Masse in Dampf überzugehen. Von 1000 ° C. an aber hört das Wasser auf zu bestehen, es zerfällt in Wasserstoff und Sauerstoff. Man nimmt an, daß bei 2500 ° die Zersetzung einer größeren Menge eine vollständige sei, daß bei dieser Temperatur überhaupt kein Wasser mehr besteht. Wir sprachen bereits von dieser Zersetzung des Wassers im Abschnitt: Materie und Naturkräfte. Wir wissen, daß eine Mischung beider Gase als Knallgas durch eine Flamme explodiert, während die chemische Verbindung, das Wasser, die Flamme auslöscht; wir wissen, daß bei dieser Explosion beide Gase sich wieder zu Wasser vereinigen. Beim Verbrennen von Wasserstoff in der Luft entsteht die Vereinigung beider Gase in gefahrloser Weise. Wir wissen noch, daß die kleinste Wasserstoffmenge aus einem Atom Sauerstoff und zwei Atomen Wasserstoff besteht und daß die absoluten Gewichte dieser Atome ebenfalls bekannt sind.

Die Wissenschaft ist nun überzeugt, in diesen Erscheinungsweisen als Wasser, Eis, Dunst, Dampf, Wolke, Regen, wozu noch Tau, Reif, Schnee, Hagel gehören, dann in der Zersetzungs- und Herstellungsweise des Wassers, wie in der Kenntnis des Bestehens desselben aus unsichtbaren Atomen, das Wesen und die Natur des Wassers, soweit es den Menschen und der Wissenschaft möglich ist, erkannt zu haben und daß es kein weiteres unbestimmtes Ding an sich beim Wasser gibt. Wie die Alten den Gott Proteus an seinen Erscheinungsformen zu erkennen hofften, so hofft noch mehr die Wissenschaft, ja sie ist es überzeugt, jeden bestimmten oder benannten Stoff, sei er flüssig wie Wasser, sei er eine Luftart, sei er ein Stein, an seiner Erscheinungs- und Wirkungsweise bei physikalischen und chemischen Vorgängen zu erkennen, als Ding an sich zu erkennen. Bei Lebewesen kommen noch die Erscheinungs- oder Entwicklungsformen und die Lebensweisen von der Keimzelle oder dem Ei an in Betracht, bei Menschen auch ihr moralisches Verpflichtetsein. In diesem Sinn kann die Wissenschaft hoffen, ein jedes bestimmte Ding der Natur an seiner Erscheinungs- und Wirkungsweise erkennen zu können und sie ist dabei gewiß, die Erscheinungs- und Wirkungsweise objektiv vorhandener Dinge zu erkennen,

weil kein Mensch subjektiv solche Erscheinungs- und Wirkungsweisen, noch weniger z. B. die absoluten Gewichte der Atome und deren periodisches Gesetz erfinden kann.

Die Wissenschaft hofft dabei überdies auf Kants Boden zu stehen. Denn er sagt (K. 250. 251): „Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, soviel bedeuten sollen, als wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich, daß wir eine von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedene Erkenntnis haben, also nicht Menschen wären. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transzendentalen Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüt mit einer anderen Anschauung als der unseres inneren Sinnes zu betrachten. Denn in demselben liegt das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit."

Dieses nach Kant mögliche Eindringen in das Innere der Natur läßt ferner Kräfte, deren Gesetzmäßigkeit und Form des Wirkens erkennen und diese Kenntnisse sind es, welche die Wissenschaft aufbauen und welche wirtschaftlich zu verwerten sind. Nicht alle Fragen freilich werden dabei beantwortet. Es bleiben Fragen übrig, welche Kant transzendentale nennt und von denen wir einfach sagen wie er, sie gehen über die Natur hinaus und sind so wenig zu beantworten, wie die Frage: Wie ist das Absolute, wie ist der Schöpfer, wie sein Wirken möglich? Solche Fragen sind: Wie ist die Materie, wie die Anziehung möglich? Wie sind die Atome, wie ist ihr Wirken möglich? So auch wissen wir von der Seele, daß sie denkt und will und fühlt; wir wissen, daß sie das Rechte denken, wollen, fühlen und betätigen soll und wissen auch, daß sie das Rechte erkennen

kann, aber wie dieses alles möglich ist, das bleibt eben, wie Kant sagt, das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit.

Nicht alle Rätsel löst dieses Eindringen in die Natur. Kant spricht aber auch von solchen, denen dieses Eindringen überhaupt nicht genügend ist, welche, wie er sagt, so unbillig und so unvernünftig sind, die Dinge nur durch den reinen Verstand, ohne Sinne erkennen und anschauen zu wollen. Noch heute fehlt es nicht an solchen, deshalb haben wir noch einmal auf das zurückzukommen, was Kant von der Regenerscheinung sagt. Vorher ist noch zu bemerken, daß 1781, in demselben Jahre, in welchem die erste Auflage der Kritik erschien, der Engländer Cavendish entdeckte, daß beim Verbrennen von Wasserstoff durch dessen Vereinigung mit Sauerstoff Wasser gebildet wird. Lavoisier fand 1783, daß sich dabei 11 Gewichtsteile Wasserstoff mit 89 Gewichtsteilen Sauerstoff vereinigen. Diese Entdeckungen, welche feststellten, daß das Wasser nicht als Element zu betrachten ist, waren jedenfalls zu Kants Zeit noch zu wenig allgemein anerkannt, als daß er sie in der zweiten Auflage hätte verwerten können. Die Zeit war damals noch vorherrschend eine alchemistisch denkende. Hiernach galten Feuer, Wasser, Luft und Erde als Elemente, also als einfache Stoffe, aus welchen alles zusammengesetzt sein sollte, Dunst und Dampf hießen Luftarten, Eis hieß eine feste Erde, Tau und Regen hießen Wasserarten. Der Regen galt also tatsächlich als ein Ding an sich, das nicht auf etwas anderes zurückzuführen war. Kant sagte daher mit Recht, der Regen sei nur als eine Erscheinung zu betrachten; sei es, daß er damit nur die, wie er sagt, faule Vernunft bekämpfen wollte, welche sich mit der ersten oder nächsten Erklärung begnügt, statt die Grundursache aufzusuchen, sei es, daß er bereits mehr auf dem Boden der Chemie stand. Jedenfalls mußte er den Regen als die Erscheinung eines unbekannten Dinges an sich betrachten. Erst im Jahre des Erscheinens der ersten Auflage ward erkannt, daß das Wasser kein Element, sondern zusammengesetzt ist.

Heute freilich wissen wir, daß der Regen eine der Erscheinungsformen dessen ist, was wir Wasser nennen und die

Wissenschaft weiß auch, daß überall da, wo sie von einem bestimmten Gegenstand ausgeht, sie an den Erscheinungs- und Wirkungsweisen desselben auch dessen Wesen und Natur in der angegebenen Einschränkung erkennen kann, ohne ein unbekanntes Ding an sich hinzudenken zu müssen. Heute freilich noch, wie gesagt, fehlt es nicht an solchen, welche noch immer, wie Kant sagt, so unbillig und unvernünftig sind, die Dinge der Natur nur durch reinen Verstand, ohne Zuhilfenahme der sinnlichen Erfahrung erkennen zu wollen. Diese stehen dann auch noch auf dem unwissenschaftlichen Boden der Zeit Kants. Während dieser aber durch seine Zeit selbst entschuldigt wird, wenn er wie beim Regen, so überhaupt von Erscheinungen und einem unbekannten Ding an sich sprach, so fehlt den Heutigen jede Entschuldigung, wenn sie die Denkweise der Wissenschaft und deren Ausgehen von bestimmten Stoffen verwerfend, Kants Redeweise von Erscheinungen und ihrem unbekannten Ding an sich immer und immer wiederholen. Sie verharren freilich dabei noch in anderer Weise auf dem Boden der alchemistischen Philosophen.

Diese hatten über tausend Jahre lang davon geträumt, wenn es gelänge, die gemeinen, rohen, irdischen Elemente in ihrer philosophischen Reinheit darzustellen, dann würde es auch gelingen, den Stoff herzustellen, mit dem alles Unedle edel gemacht, jede Krankheit geheilt, das Leben verlängert und durch dessen Besitz man sogar ein wahrer Christ werden, Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten könne. Als dann der Zeitgenosse Newtons, der Irländer Robert Boyle, den Satz aufstellte, man solle endlich aufhören, philosophischen Elementen nachzujagen, man solle sich mit den irdischen Stoffen begnügen und das als Element betrachten, was chemisch nicht weiter teilbar wäre, da spottete und eiferte man gegen eine Chemie, welche es mit rohen und gemeinen Stoffen und Vorstellungen zu tun habe. Chemie und Physik, von da an auf den Boden der irdischen Wirklichkeit gestellt, gelangten nun rasch zu wissenschaftlich und wirtschaftlich ungeahnten, wertvollen Leistungen und Erfolgen. Die alchemistische Philosophie aber starb hin;

außer einzelnen, zufälligen Entdeckungen, wie Porzellan, aus der langen Zeit ihres Bestehens weder wissenschaftlich, noch wirtschaftlich Wertvolles hinterlassend.

Diejenigen aber, welche noch heute Kants Reden von Erscheinungen und von unbestimmten Dingen an sich wiederholen, dabei, was Kant verwirft, durch reinen Verstand oder reine Vernunft, ohne Hilfe der Erfahrung aus Begriffen und Vorstellungen die Dinge der Welt erkennen wollend, träumen selbstherrlich von einem Idealismus, der nicht allein geringschätzig, wie die Alchemie, auf die sogenannten rohen, unphilosophischen, materialistischen und realistischen Vorstellungen der Physik und Chemie herabsieht, sondern in dessen Augen sogar die Lehre von der Schöpfung der Welt, welche ein Kindermärchen genannt wird, als Materialismus erscheint, da sie das Dasein oder die Realität einer durch Gott in gesetzlicher Bestimmtheit wirkenden Materie lehrt. Die Leistungen dieses so selbstherrlich träumenden Idealismus freilich sind wissenschaftlich und wirtschaftlich so wertlos, wie die Leistungen der Alchemisten; in sittlicher Hinsicht aber vergiften sie sogar die Volksseele.

Nun sagt Kant freilich noch, die runde Gestalt der Tropfen und der Raum, in welchem sie fielen, seien bloße Modifikationen unserer sinnlichen Anschauung. Dies ist wissenschaftlich falsch, denn wir haben dabei es nicht mit subjektiven Erfindungen zu tun. Das Wasser muß als Regen in der diesem wesentlichen Tropfenform gedacht werden. Wesentlich ist die feste Form dem Eis und die Luftform dem Dunst. Überdies nimmt dieselbe Menge Wassers einen verschiedenen Raum ein, je nachdem diese Menge Eis, Wasser, Dunst oder Dampf ist.

Von dem Weltraume, in welchem der Regen fällt, könnte man vielleicht sagen, seine Größe hängt davon ab, wie das menschliche Gemüt ihn denkt. Entweder so klein, daß dieser Raum sich in vierundzwanzig Stunden um seinen Erdmittelpunkt dreht, oder so groß, daß er ein Jahr braucht, sich um die Sonne, als seinen Mittelpunkt zu drehen. Unendlich groß dachte Kant und vor ihm Giordano Bruno diesen Weltraum. Sie sagten, die Unendlichkeit der Welt könne keinen Mittelpunkt haben. Wahrhaft

groß aber ward die Unendlichkeit des Weltraums erst, als man fand, das Licht bei einer Geschwindigkeit von 300 000 Kilometer in der Sekunde brauche 500 Jahre bis zu dem Mittelpunkte unseres Sonnensystems und unendliche Sonnensysteme gibt es. Aber gerade diese fortschreitende Erkenntnis von Raumgrößen und Raumentfernungen im Weltall, auf Grund von Beobachtungen und Zergliederungen von Erscheinungen des Himmels zeigt, daß es sich beim Fallen des Regens im Raum um mehr handelt als um Modifikationen der sinnlichen Anschauung. Ja es zeigt sich dabei, daß es sich beim Raum überhaupt um mehr handelt als um sinnliche Anschauung, da uns die mathematische Betrachtung der Himmelserscheinungen in unsinnliche, unanschauliche und unvorstellbare Raumgrößen und Entfernungen führt. Nicht anders ist es bei der Zeit, auch bei ihr führt denkende Beobachtung und Erfahrung in Zeiträume, von denen die einen durch ihre Größe, die anderen durch ihre Kleinheit über das Maß aller inneren Anschauung und Vorstellung hinausgehen.

Es liegt ein Widerspruch bei Kant zwischen dem hier über Raum und Gestalt Gesagten und dem S. 48 von ihm Angegebenen, wonach Ausdehnung und Gestalt die einzigen Wahrnehmungen seien, denen a priori objektive Gültigkeit zugeschrieben werden könnte. Ein Widerspruch noch liegt zwischen dem hier über irdische Räume und Zeitverhältnisse Gesagten und dem darüber in der Theorie des Himmels Angegebenen, auf welche Theorie er sein Leben lang stolz war. Am Himmel nimmt Kant, wie in der praktischen Vernunft, über alle Anschauung hinausgehende Räume und Zeiten an. Auf Erden soll alles Raumzeitliche an die menschliche Sinnlichkeit gebunden sein. Schwer und nur allmählich trennt sich der Mensch von alten Anschauungen und Vorstellungen. Von jeher galt das Himmelsgebäude als ein Gebiet ewiger Wahrheit und Wissenschaft, während die Erde als das Gebiet der subjektiven Sinneswahrnehmungen, des Veränderlichen und Vergänglichen, des Rohen und Zufälligen nur Wahrscheinlichkeit erkennen lassen sollte. Kant hielt diesen alten philosophischen Gegensatz fest. Er betrachtete daher, zumal im Hinblick auf das von Newton erkannte

Gesetz der Weltschwere, den Himmel als die Welt objektiver Wahrheiten, übersehend, daß ihm die Weltkörper auch nur subjektive Erscheinungen seien, leuchtende Lichter, unter denen der glänzende Mond und die Licht und Wärme strahlende Sonne als mächtige Sternflächen erscheinen. Bei der Erde aber fehlte ihm die gesetzliche Bestimmtheit des Einzelnen, deshalb fuhr er fort, das Irdische als das Gebiet des subjektiv Sinnlichen, des Ungeformten und Zufälligen zu betrachten; aber er sah sich dabei gezwungen, zum Nachweise der Gesetzlichkeit des Einzelnen im Irdischen, den Trugschluß aufzustellen, aus der Gesetzlichkeit der erkennenden Seele sei die Gesetzlichkeit der sinnlichen Welt, aus den Gesetzen des Verstandes seien die Gesetze der Natur zu erschließen oder zu folgern. Gern wiederhole ich zur Entschuldigung von Widersprüchen bei Kant bereits früher bei den Kategorien und den Anschauungen Gesagtes, hier, wo die Besprechung dessen, was Kant unter Erscheinungen versteht, nötigte, nochmals von diesen Widersprüchen zu reden.

Da es nun oft heißt, nach Kant könne die Natur als eine Welt von Erscheinungen zusammenfallen bei Änderung des Erkenntnisprozesses, so haben wir noch weiter von Erscheinungen zu reden. Ich führe dabei, etwas gekürzt, eine hierher gehörende Äußerung Kants an. Sie lautet (K. 125. 126): „Alle Erscheinungen gehören als Vorstellungen zu dem Selbstbewußtsein, dessen numerische Einheit unzertrennlich und a priori gewiß ist. Da nun diese Einheit unserer Selbst notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntnis werden soll, hineinkommen muß, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori, d. i. Regeln, oder wenn sie gesetzt werden müssen, Gesetzen unterworfen, und alle Erscheinungen stehen in einer durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen und mithin in einer transzendentalen Affinität (Verwandtschaft, Zusammenhang), woraus die empirische die bloße Folge ist. Daß die Natur sich nach unserem subjektiven Grunde der Apperzeption richten, ja sogar davon in Ansehung ihrer Gesetzmäßigkeit abhängen solle, lautet wohl sehr widersinnisch und befremdlich, bedenkt man aber, daß diese

Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen ist, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemüts, so wird man sich nicht wundern. Denn wo sollten wir anders die synthetischen Sätze einer allgemeinen Natureinheit hernehmen, als aus den ersten Quellen unseres Denkens an sich, aus dem Grundvermögen unserer Erkenntnis, der durchgängigen Einheit unserer Selbst. Von den empirischen Gegenständen könnte nur eine zufällige Einheit gezogen werden, die aber bei weitem nicht an den notwendigen Zusammenhang reicht, den man meint, wenn man Natur nennt."

Diese Erörterung ist zu vergleichen mit dem in den Widersprüchen (S. 9) angeführten Satze, worin von dem Widersinnischen die Rede ist, der Verstand sei die Quelle der Gesetze der Natur. Sätzen, wie der erste, die empirische Verknüpfung sei eine Folge des transszendentalen Zusammenhangs, der vom Gemüt in die Empirie hineingetragen werde, oder wie der letzte, die zufällige empirische Einheit werde durch die durchgängige Einheit unserer Selbst zur notwendigen, liegt der Trugschluß zu Grunde, von dem ich schon sprach. Daß diese durchgängige Einheit unseres Selbst notwendig ist, den gesetzlichen Zusammenhang eines Mannigfaltigen zu erkennen und früher Gefundenes mit später Gefundenem zu verknüpfen, daß außerdem logische Regeln notwendig sind, das Erscheinende richtig und Angeordnetes geordnet zu denken, das alles versteht sich von selbst, hat aber mit der tatsächlichen Gesetzlichkeit der Empirie, als der Erfahrungswissenschaft, nichts zu tun.

Kant selbst sagt, man müsse die Natur erforschen, als ob überall Naturgesetzlichkeit vorhanden wäre. Er gibt sogar zu, daß nur, weil in der irdischen Natur Gesetzlichkeit vorhanden, Gesetzlichkeit in ihr zu erkennen sei, wie er auch sagte, wir hätten keine Vernunft, denn wir hätten keine Schule dafür gehabt, wenn sie nicht der Natur inwohne. Er, der hier sagt, die Empirie liefere nur eine zufällige Einheit, rühmt anderwärts gerade das Gegenteil, denn er rühmt die Empirie, welche habe erkennen lassen, daß die Planeten nicht in Kreisen, sondern in Ellipsen sich bewegten und daß die Erkenntnis der Einheit der Bahnen

auch zur Einheit der Ursache geführt habe. Aber diese einheitliche, von Newton erkannte Ursache, dieses Gesetz der Weltschwere, wird Kant selbst nicht als eine bloße Folge notwendiger Gesetze der Synthesis aller Erscheinungen in unserem Selbst betrachtet haben.

Wir müssen uns daher immer wieder daran erinnern, daß Kant hier in der Kritik der reinen Vernunft nicht an die allgemein anerkannte Gesetzlichkeit der Himmelskörper, sondern nur an irdisches Geschehen, an irdische Erscheinungen denkt und daß er nur eine Fülle subjektiver Empfindungen und zufälliger Erscheinungen vor Augen hat. Daß Kant tatsächlich nur an diese subjektiven Empfindungen, Erscheinungen und Vorstellungen denkt, ergibt sich daraus, daß er selbst sagt, es wäre widersinnisch, zu meinen, die Natur, als eine Welt von Dingen an sich, solle sich nach dem subjektiven Grunde unserer Apperzeption oder Auffassung richten und sei in ihrer Gesetzmäßigkeit davon abhängig. Das Widersinnische falle weg, da diese Natur, welche sich nach unserer subjektiven Auffassung zu richten hat, nur ein Inbegriff von Erscheinungen, nur eine Fülle von Vorstellungen des Gemütes ist. Nur in diese Natur als Inbegriff von Erscheinungen und Vorstellungen in uns sind Gesetze einzutragen, nur in dieser Natur ist der Verstand Gesetzgeber; nicht aber in der Natur der Welt der Dinge an sich, denn diese bleibt stets das außerhalb unserer inneren Vorstellungswelt vorhandene Unbekannte.

Indessen auch die Gesetze, nach welchen diese innere Vorstellungswelt zu ordnen und aufzufassen ist, sind nichts aus der Synthesis der Einheit unseres Selbst Abgeleitetes, sondern sie sind die von der Erfahrungswissenschaft erkannten Naturgesetze. Nicht als Folge der Einheit unserer Selbst, sondern auf Grund der Erfahrungswissenschaft folgt, daß wir uns vorstellen müssen, die Erde dreht sich um die Sonne, nicht aber umgekehrt. Selbstverständlich fällt solche innere Welt von Erscheinungen und Vorstellungen zusammen, wenn die Erkenntnis sich ändert, sie fällt fort, wenn das denkende Subjekt wegfällt, wie dies Kant selbst in der bereits bei den Widersprüchen (S. 9) angeführten

Stelle sagt. Es ist aber auch selbstverständlich oder liegt wenigstens sehr nahe, daß da, wo man nur von unbestimmten Gegenständen, Erscheinungen und Vorstellungen spricht, die unbekannte Welt der Dinge an sich oder außer uns, als das unbekannt und verborgen Bleibende, wertlos wird, daß man sie wie eine Nebelwelt sich verflüchtigen läßt und sagt, die Welt bestehe nur aus Erscheinungen oder Vorstellungen.

Der Vorgänger Kants, der Irländer Berkeley, leugnete bereits die reale Wirklichkeit der Welt, nur Vorstellungen sollten vorhanden sein. Kant, dem Verdacht zu entgehen, er rede solchem abstrakten Idealismus das Wort, ließ die eben angeführte Stelle aus K. 125. 126 und andere, zum Teil angeführte Stellen der ersten Auflage aus der zweiten weg. Die Unwissenschaftlichkeit seiner Zeit, die mangelnde Kenntnis irdischer Naturgesetzlichkeit, dazu das Verharren der reinen Vernunft bei unbestimmten und unbenannten Gegenständen oder Erscheinungen und Vorstellungen ließ ihn aber den Trugschluß der ersten Auflage festhalten, deshalb konnte nicht fehlen, daß auch in der zweiten Auflage Stellen vorkommen, wonach es scheint, das Gemüt allein sei die Form der Natur und diese Natur bestehe nur aus einer Welt von subjektiven Erscheinungen und Vorstellungen.

Im Abschnitt „Widersprüche bei Kant" sprach ich bereits davon, daß Schopenhauer diese Widersprüche aus der Altersschwäche Kants erklärte und daß er grade aus den von Kant verworfenen Sätzen einen Idealismus ableitete, den die Wissenschaft nur als einen Wahnsinn bezeichnen kann. Diesem Idealismus muß selbst der Schöpfungsglaube als Materialismus erscheinen, insofern dieser Glaube eine erschaffene Welt, eine reale oder wirklich vorhandene Materie, sogar eine atomistische Materie annimmt.

Somit, während Kant nur von einer Natur als einem Inbegriff von Erscheinungen und Vorstellungen in uns spricht, welcher Inbegriff durch den Verstand einheitlich und geordnet zusammenhält, aber ohne den Verstand wegfällt; so fehlt es heute nicht an Solchen, welche die Natur an sich, oder die Welt

der Dinge an sich mit der Änderung des Erkenntnisprozesses zerfallen oder zu nichts werden lassen. Die ganze starre Welt fällt, heißt es, mit einem Schlag zusammen, wenn das Erkennen oder das Vorstellen der Welt aufhört. Hat man sich schon einmal klar gemacht, was das heißt? Die Eskimos und die Patagonier, die Hottentotten und die Botokuden, die Städter und die Bauern, die Gebildeten und die Ungebildeten, die Schopenhauerianer und die Nichtschopenhauerianer, sie alle denken verschieden, wie wäre dabei ein einheitlicher Zusammenhang der ganzen Welt, einschließlich der Starrheit der Weltkörper möglich? Wollen die verhältnismäßig wenigen Schopenhauerianer und die Theologen, von denen am Anfang der Einleitung die Rede war, allein die Welt zusammenhalten? Die Alten dichteten von einem Riesen Atlas, der das Himmelsgewölbe auf seinem Nacken trage. Ich aber sage, das Glauben an die Wunder Gottes in der Bibel ist ein Kinderspiel gegenüber dem Glauben an das Wunder der Leistung dieser neuen Atlasriesen, die durch ihr Denken und Vorstellen nicht allein Himmel und Erde und ihren eigenen Hirnkasten dauernd tragen und zusammenhalten, sondern auch dies alles schaffen.

10. Reine Vorstellungen.

Alles Denken, sagt Kant, muß sich entweder unmittelbar oder im Umschweife auf Anschauungen, somit auf Sinnlichkeit beziehen. Anschauungen sind daher alles, was durch Sinnesorgane in unser Inneres gelangt. Da, wo das Denken sich geradezu oder unmittelbar auf Anschauungen bezieht, da liegen Bilder der Netzhaut des Sehnerven zu Grunde. Wir können dabei sagen, der Mensch denkt unmittelbar in Bildern; er denkt sogar in farbigen Photographien der angeschauten Gegenstände. Die Farben sind ja, wie erwähnt, nichts subjektiv im Auge Entstehendes, es sind Lichtätherwellen verschiedenster Art, welche von den betreffenden angeschauten Gegenständen ausstrahlen. Helmholtz zeigte, daß das Auge nur imstande ist, drei Farben aufzunehmen. Diese drei Farben ergänzen sich dann zur Erzeugung der größten bei den Gegenständen vorhandenen

Farbenmannigfaltigkeit und der feinsten Farbenschattierung. Wie einfach gestaltet sich dabei der Bau des Auges! Welche Zusammengesetztheit wäre erforderlich gewesen, wenn jede Farbe, jeder Farbenton besonders hätte aufgenommen werden müssen! Die Wahrheit der Erklärung von Helmholtz wird bestätigt durch den sogenannten Dreifarbendruck in der Photographie, wobei nach Herstellung dreier Platten in entsprechenden Komplementärfarben nach genauer Übereinanderlagerung derselben ein Farbenbild in natürlicher Farbenpracht und Farbenschattierung erhalten werden kann. Die farbigen Photographien beweisen, daß es sich bei den Farben um etwas objektiv Vorhandenes und gesetzlich Bestimmtes handelt, nicht bloß um etwas subjektiv Empfundenes. Nur der Mensch mit gesunden Augen hat daher das Recht, über Farben zu reden, keineswegs aber, wie man, weil alles subjektiv sein soll, sagt, auch der Farbenblinde. Wenn die Ätherwellen, welche von einer Rose ausgehen, Bewunderung erregen wegen der Verschiedenheit des Rot oder der zarten Übergänge desselben in Weiß, so ist dabei nichts Wunderbareres als bei dem Lichtglanz von Sonne, Mond und Sternen überhaupt, und wenn Kant gerade die Farbe der Rose als etwas Subjektives, das bei verschiedenen Menschen etwas Verschiedenes sein könne, hinstellt, den Lichtglanz der Gestirne, der ihn die Theorie des Himmels aufstellen ließ, aber nicht, so entschuldigt ihn die Unkenntnis seiner Zeit über das, was Farben sind, während jemand, der heute noch mit der Kenntnis von Kants Rosenbeispiel (K. 57) sich brüstet, keine Entschuldigung hat.

Der Mensch denkt also bei unmittelbarer Anschauung die Gegenstände in Farbenbildern, bei den anderen Sinnesorganen hat er erst im Umschweife durch das Auge die Anschauung des Gehörten, des Geschmeckten u. s. w. zu ergänzen. Der Vorwitz des Auges freilich führt oft zum Irrtum. Man erblickt etwas Weißes und hält dabei Arsenik für Zucker. Erscheinungen sind, wie wir ausführten, Formen und Zustände bestimmter oder benannter Gegenstände. Wasser erscheint als Wasser, als Eis, als Dunst, als Dampf u. s. w., aber alle diese Erscheinungen werden für das Selbstbewußtsein Anschauungen des betreffenden

bestimmten und benannten Gegenstandes. Kant, welchem die Erscheinungen nichts objektiv Vorhandenes, sondern nur die subjektiven Formen eines unbekannten Dinges an sich sind, nennt nun die Erscheinungen auch V o r s t e l l u n g e n. Die Natur ist ihm als Inbegriff von Erscheinungen zugleich ein Inbegriff von Vorstellungen. Der Raum, die reine Form sinnlicher Anschauung, ist ihm (K. 51) „eine notwendige Vorstellung, die allen äußeren Anschauungen zu Grunde liegt". „Die Zeit (K. 58) ist eine notwendige Vorstellung, die allen inneren Anschauungen zu Grunde liegt." In den Anfangserklärungen (S. 41) nennt er die Sinnlichkeit, die uns allein Anschauungen von Gegenständen liefert, zugleich die Fähigkeit, Vorstellungen zu gewinnen. Er sagt aber dann auch, Empfindung ist die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit. Man erwartet nach vorhergegangener Erklärung: Empfindung ist die Wirkung eines Gegenstandes auf die Sinnlichkeit, zumal wir heute noch von Sinnesempfindungen reden. Kant spricht dabei freilich auch von der durch die Empfindung gewonnenen Anschauung, welche er oben durch die Sinnlichkeit gewinnen läßt.

Wie unterscheiden sich nun Anschauung und Vorstellung?

Kant gibt diesen Unterschied nicht an. Doch können wir wohl sagen, die A n s c h a u u n g ist für ihn das unmittelbar oder im Umschweife durch die Sinnesorgane Gegebene, die V o r s t e l l u n g aber ist etwas durch den Verstand Gewonnenes oder Gewordenes, da der Verstand ja nach ihm das alleinige Erkenntnisvermögen sein soll, das sich auf die Sinnlichkeit beziehen kann. Sagt er doch selbst (K. 48), „durch den Verstand werden die Anschauungen gedacht und von ihm entspringen die Begriffe". Dann freilich hätte er oben richtiger nicht von der Empfindung als der Wirkung auf die Vorstellungsfähigkeit gesprochen, denn nur der die sinnliche Anschauung denkende Verstand ist dann die Fähigkeit der Vorstellungen und der Begriffe.

Nicht von Vorstellungen überhaupt, sondern nur von dem, was reine Vorstellungen sind, spricht Kant. Es heißt (K. 46): „Zur Kritik der reinen Vernunft gehört alles, was die Transzendental-Philosophie ausmacht. Deren vornehmstes Augen-

merk ist, daß keine Begriffe hineinkommen, welche irgend etwas Empirisches in sich enthalten, und daß die Erkenntnis a priori völlig rein ist. Daher, ob zwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transzendental-Philosophie, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür u. s. w., welche insgesamt empirischen Ursprungs sind, als zu überwindende Hindernisse der Pflicht oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, vorausgesetzt und in das System der reinen Sittlichkeit notwendig hineingezogen werden müßten. Daher ist die Transzendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen, bloß spekulativen Vernunft. Denn alles Praktische, sofern es Bewegungsgründe enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehören." „Reine Vorstellungen, heißt es daher K. 49, sind solche, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird."

Gibt es aber Vorstellungen ohne jede Empfindung? Es gibt derselben so wenig, als es reine Anschauungen a priori ohne Empfindung gibt. Wir haben hier bei den reinen Vorstellungen dasselbe zu sagen, was wir bei den reinen Anschauungen sagten. Wenn wir bei einem Körper alles wegdenken sollen, was der Empfindung zugerechnet wird, so liegt in dem, was als weg zu denken genannt wird, wie Härte, Undurchdringlichkeit und Undurchsichtigkeit, ein Beweis, daß man sich etwas selbständig Abgegrenztes vorzustellen hat. Jedoch das Wissen von Begrenztheit oder Gestaltetsein der Gegenstände ist, wie das Wissen vom Dasein der Gegenstände überhaupt, eine Sache der Empfindung oder der Erfahrung und zwar, bei entfernten Dingen, zumal des Auges. Ich müßte dann, wie bei den Anschauungen, auch bei den Vorstellungen das durch das Auge Empfundene, die selbständige Begrenzung wegdenken und dann würde kein Körper mehr vorgestellt werden, nicht einmal die Stelle im Raum, in dem er liegt. Es ist also die Forderung von etwas Unmöglichem, bei einem Körper alle Empfin-

dungen wegzudenken und doch etwas Körperliches in der Vorstellung zurückzubehalten.

Man kann aber auch nicht sagen, die Ausdehnung sei das a priori des Körpers, denn die durch den Körper bewirkte Sehempfindung liefert ja zugleich mit der selbständigen Begrenzung die Ausdehnung. Überhaupt ist es theoretisch, wie praktisch wertlos, von dem a priori einer Eigenschaft des Körpers zu reden. Man kann von wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften sprechen, aber nicht von früheren und späteren. Denn wenn man auch selbst bei unorganischen Körpern, wie bei Krystallen, von einem Wachsen reden kann, so entstehen diese Körper doch stets in allen ihren Eigenschaften zugleich. Mögen diese die Gestalt betreffen, oder das Verhalten derselben gegen Licht, Wärme und andere Kräfte. Wenn die reine Vernunft nur ein klein wenig der Erfahrung Rechnung tragen würde, so würde sie, statt von Körpern im allgemeinen, von bestimmten und benannten Gegenständen ausgehen, sie würde z. B. von Diamanten und Perlen, von Fichten und Eichen, von Hunden und Katzen reden und würde dabei gar nicht daran denken, reine Vorstellungen dieser Körper denken zu wollen. Sie würde a priori überzeugt sein, daß diese Gestalten etwas objektiv Gegebenes, durch Empfindung Erhaltenes sind, das bei Unorganischem mit dem Wegdenken des Stofflichen, bei Pflanzen mit dem Wegdenken von Zellen, bei Tieren mit dem Wegdenken von Haut, Haaren, Fleisch und Knochen selbst verschwunden wäre. Die reine Vernunft, gewohnt, vorzugsweise mathematische, stoffleer gedachte Körper zu denken, meint, bei den physischen, bei den Naturkörpern, sei das Wegdenken ebenso leicht möglich. Weil sie nur unbestimmte, unbenannte Gegenstände denkt, kann sie freilich von reinen Vorstellungen in ihrem Sinne reden, wie sie bei unbestimmten Gegenständen von Erscheinungen und von unbekannten Dingen an sich redet.

Welchen Wert aber hat eine reine, spekulative Vernunft, welche sich nicht einmal mit Sittlichkeit beschäftigen darf, weil sie es dann mit Erfahrung, mit Gefühlen zu tun hätte! Welchen Wert hat eine reine, spekulative Vernunft für die Wissenschaft

von der Natur, wenn sie, reine Vorstellungen und damit auch reine Begriffe zu gewinnen, von allen Sinnesempfindungen absehen muß! Denn nur durch die Sinnesempfindungen erhalten wir Kenntnis von der Natur und von allem einzelnen, das sie umfaßt. Nur durch diese Empfindungen erhalten wir die Anschauungen, von denen Kant sagt, all unser Denken müsse sich auf dieselben beziehen. Nicht durch Absehen von allen Empfindungen erhalten wir wissenschaftlich reine Vorstellungen und Begriffe, sondern indem wir alles das, was die Sinnesempfindungen an Anschauungen der Natur vorführen, durchdenken und durchforschen, gewinnen wir Vorstellungen und Begriffe; und beide sind rein, wenn sie richtig gedacht werden, wenn sie dem gesetzmäßigen Entstehen, Bestehen und Vergehen des einzelnen, wie des ganzen Ausdruck geben.

Wenn Kant in der zuletzt angegebenen Stelle sagt, nur das Praktische habe es mit Erfahrung, also mit Sinnesempfindungen und mit Gefühlen zu tun, so ist eben die praktische Vernunft die allein vernünftige Vernunft. Sie ist die Vernunft der Wissenschaft, die wissenschaftlich und wirtschaftlich Wertvolles Leistende. Die reine, die spekulative Vernunft aber ist die unpraktische, weder wissenschaftlich noch wirtschaftlich Wertvolles Leistende. Die Kritik der reinen Vernunft sucht zu beweisen, daß und warum diese erfahrungslose Vernunft nichts leisten kann. Gegen das Ende der Kritik aber erkennt Kant an, daß es schließlich doch die reine Vernunft sei, welche wenn auch freilich nur mit Hilfe der Erfahrungen des Gefühls die richtige Lehre der Sittlichkeit und den richtigen Gottesbegriff feststelle, und ich behaupte, daß Kant auch in der Wissenschaft nur die der Erfahrung Rechnung tragende reine Vernunft als praktisch und wertvoll anerkennt.

Die Notwendigkeit aber, auch in der Philosophie mehr als es seither geschehen, der Gefühlswelt des Menschen Rechnung zu tragen, ergibt sich aus der Tatsache, daß der Mensch mehr ist als ein denkendes oder ein vorstellendes Wesen; er ist auch Wollen und Fühlen. Da wo der Mensch nur als denkendes, vorstellendes Wesen betrachtet wird, da wird die ganze Welt

zur Vorstellung, da kann man hören, der Mensch möge Vorstellungen machen, welche er wolle, und sei es, daß er auf dem Gipfel eines Schneeberges sitzend, die Vorstellung habe von der in die Weite und in die Tiefe sich erstreckenden Landschaft, so komme er aus den Vorstellungen nicht heraus und er könne nicht wissen, ob den Vorstellungen eine reale Welt zu Grunde liegt. Da, wo man die von Kant verworfenen Stellen der ersten Auflage wieder aufsucht und wo man übersieht, daß Kant das Wissen gründet auf Anschauungen, welche durch die Sinnesvermögen herbeigeschafft werden, daß er in diesen Stellen nur von einer Welt oder Natur als einem Inbegriff von Erscheinungen und Vorstellungen in uns spricht, nicht aber von einer Welt oder Natur der Dinge an sich, da ist es, wo man behauptet, man könne nach Kant nicht wissen, ob den Vorstellungen eine Realität entspreche. Ich aber behaupte, wenn ich eine Fahrkarte, vielleicht mit Platzkarte kaufen, eine ermüdende Fahrt zurücklegen und dann noch eine erfrischende Wanderung machen muß, um endlich eine gewünschte Landschaftsanschauung zu erhalten, so ist mir das Beweis genug, daß diese Vorstellung nichts in mir selbst Geborenes ist, daß ich vielmehr diese Vorstellung als Erscheinung oder als von Kant geforderte Anschauung nur da erreichen kann, wo sie Realität oder Wirklichkeit ist.

Der Mensch ist mehr als bloß Denken oder Vorstellen. Ihm ist die Sonne mehr als ein bloßer Gegenstand des Erkennens, mehr als ein Gegenstand, von dem er weiß, daß dieser Gegenstand Ätherwellen ausstrahlt, von denen die einen als Licht, die anderen als Wärme empfunden werden. Ihn erfreut das strahlende Licht der Sonne, der Glanz des Mondes und der Sterne, aber er erschauert im Dunkel der Nacht und im Schatten des Fichtenhains. Ihm ist die Wärme mehr als ein Gegenstand der Frage, bei welcher Schwingungszahl der Ätherwellen Hitze, wann die Kälte eintrete. Er erfreut sich behaglich der milden Sonnenwärme, aber er flieht vor der grellen Hitze und erschauert in der Kälte. So auch sind ihm die Farben mehr als ein bloßer Gegenstand des Wissens, daß das weiße Licht der Sonne von den verschiedensten Körpern in verschie-

denster Weise zersetzt wird, so daß nur Ätherwellen bestimmter Art von den Körpern oder Körperteilen ausstrahlen. Ihn erfreut die Mannigfaltigkeit und Pracht der Farben und bewundernd steht er vor der Möglichkeit einer Lichtzersetzung, welche den Körper in feinster Farbenschattierung erscheinen läßt.

Solche Bewunderung läßt aber zugleich bedauernd auf eine Philosophie blicken, welche nichts weiter als reine Vorstellungen kennt und daher selbst beim Anblick einer herrlichsten und erhebendsten Natur voll Größe und Schönheit nicht den Weg oder den Mut findet, dieses Angeschaute und Vorgestellte als das Farbenbild einer durch die Sehempfindung wahrgenommenen landschaftlichen Wirklichkeit aufzufassen. An solchen das Gefühl und damit auch den Willen beeinflussenden Erregungen erkennt der Mensch, abgesehen von der Notwendigkeit des Essens und Trinkens, unmittelbar, daß eine Welt ihn umgibt, von der er abhängig ist und die er in ihrem gesetzlichen Werden und Sein erkennen muß, teils des geistigen Bedürfnisses nach Wahrheitserkenntnis wegen, teils um durch diese geistige Erkenntnis sich zum Herrn der Natur zu machen.

Da nun Kant die Rücksichtnahme auf Erfahrung und Gefühl praktisch nennt, so wird eben auch die Philosophie eine praktische sein müssen. Eine Philosophie aber, welche den ganzen, den denkenden, wollenden und fühlenden Menschen, und zugleich den Menschen der Erfahrung zum Gegenstande ihrer Untersuchung macht, kann hoffen, eine Philosophie des Lebens für die Menschen, für das Volk zu werden. Eine Philosophie dagegen, welche fortfährt, nur nach dem Denken und Vorstellen, nur nach erfahrungslosen reinen Vorstellungen und Begriffen zu fragen, wird fortfahren nur eine Stubenphilosophie zu bleiben, insofern sie über die Stuben der Denker nicht hinauskommt, oder eine Buchphilosophie, insofern sie nur nach den reinen Vorstellungen und Begriffen vorausgegangener philosophischer Schriften fragt, dabei das weiterbildend, was ihr das Geistreichste und Originellste scheint.

11. Worte und Vorstellungen.

Mit alle dem über reine Vorstellungen Gesagten ist aber nicht klar geworden, was Vorstellungen sind. Kant gab keinen Unterschied an zwischen Anschauung und Vorstellung. Auch die spätere Philosophie kennt ihn nicht. Seit der Herrschaft von Schopenhauers Philosophie ist überhaupt nur von Vorstellungen, nicht von Anschauungen die Rede. Sogar die Einteilung der seelischen Äußerungen in Denken, Wollen und Fühlen, welche Tetens, der Zeitgenosse Kants, aufbrachte und von diesem, wie von der Philosophie im allgemeinen, angenommen wurde, wird zum Teil ersetzt durch die Einteilung in: Vorstellen, Wollen und Fühlen, und es heißt daher: „Das Gefühl ist so wenig zu erklären, wie Vorstellung und Wille." Da man aber tatsächlich nicht bloß in Vorstellungen, sondern auch in Anschauungen und Begriffen denkt, so behalte ich Tetens' Einteilung bei, dabei zugebend, daß Denken, Wollen und Fühlen in gleicher Weise unerklärbar sind, so unerklärbar wie die Tatsachen, daß Ätherwellen einerseits als strahlende Wärme, andererseits als Licht und Farbe, daß Luftwellen als Schall erscheinen, daß gelöste Stoffe Geschmack, verdunstende Stoffe Geruch erzeugen u. s. w. Dieses sind eben, wie Kant sagt, unerklärbare, transzendentale Fragen. Innerhalb dieser Welt der Rätsel aber bleibt Gelegenheit genug, um, wie Kant sagt, ins Innere der Natur einzudringen, und so ist auch, wie ich behaupte, die Frage zu beantworten, oder es ist zu erklären, was Vorstellung ist. Die Frage ist sogar bereits beantwortet und zwar von dem Sprachforscher Steinthal, welcher sagt: „Die Vorstellung ist eine Anschauung einer Anschauung." Sie ist eine durch die Denktätigkeit des Urteilens gewonnene geistige Anschauung einer sinnlichen Anschauung. Man kann mit Kant sagen: Sie ist die durch den Verstand gedachte Anschauung. Insofern nämlich der Verstand als das Vermögen der Begriffe in artikulierter Lautsprache denkt und daher dem Farbenbild der sinnlichen Anschauung sprachlichen Ausdruck verleiht. Damit erhält Kants Ausspruch selbst Klarheit und Anschauung.

Die sinnliche Anschauung der auf der Erde verbreiteten Menschen ist eine so gleichartige, daß man sich fast verwundern kann, daß von dem einen Volke der so Gestaltete ein Anthropos, d. i. ein Aufwärtsschauender, von einem anderen ein Homo, d. i. ein Erdgeborener, von einem dritten ein Mensch, d. i. ein Denker genannt wurde. Ein jedes Volk faßt also das sinnlich oder empirisch Gegebene mit der Freiheit seines Denkens oder Urteilens auf und hebt diejenige Eigentümlichkeit sprachlich hervor, welche ihm eine wesentlichste scheint. Ich will nicht sagen, daß die genannten Bezeichnungen sofort mit dem ersten Auftreten der artikulierten Lautsprache festgestellt wurden. Diese Feststellung geschah wohl erst im Laufe der geistigen Entwicklung. Doch hoffe ich an diesem Beispiele am raschesten veranschaulicht zu haben, was Steinthal meint, wenn er sagt: „Die Vorstellung ist die Anschauung der Anschauung." Die sinnliche Anschauung ist überall dieselbe; auch die drei Bezeichnungen können zusammen auf die eine sinnliche Anschauung bezogen werden, aber jede einzelne Bezeichnung schaut die Anschauung neu an und diese neue Anschauung wird als Vorstellung sprachlich in einem Worte ausgedrückt. Steinthal unterscheidet daher auch bei dem Wort als dem sprachlichen Ausdruck für die Vorstellung, das Wort selbst von seiner inneren Sprachform. Ich hob bereits 1871 im „Antimaterialismus I S. 167 ff." Steinthals Verdienst hervor; dabei Wortinhalt oder Vorstellungsinhalt nennend, was er innere Sprachform nannte. Auch im „Erkennen und Schauen Gottes" hob ich diesen Unterschied von Anschauung und Vorstellung hervor. Hier verweise ich auf „Lazarus, Leben der Seele" 2. Aufl. Bd. II S. 278—300, weil daselbst gerade das behandelt wird, was hier von Wichtigkeit ist: „Die Sprache als Fortschritt von der Anschauung zur Vorstellung. Sprechen gleich vorstellen, gleich urteilen. Fortschritt der Vorstellung zum Begriff eine Tat der Wissenschaft."

Mit solcher Wortbildung oder Namengebung durch die artikulierte Lautsprache wird für den menschlichen Geist eine neue, eine geistige Anschauung aus der sinnlichen oder empirischen gewonnen und es erscheint zweckmäßig, hier darauf hin-

zuweisen, daß die Tiere, soweit sie denken, wollen und fühlen, nur und ganz an die sinnliche Anschauung, sei sie eine unmittelbare oder eine im Umschweife gewonnene, gebunden, denken, wollen und fühlen. Der menschliche Geist aber, indem er mit einem bestimmten Wort ein bestimmtes Urteil ausspricht, das als bestimmter Vorstellungsinhalt dem Worte verbunden bleibt, erhebt sich über die Welt der Sinnlichkeit. Diese Freiheit und Erhebung des Geistes erweist sich eben in der Möglichkeit, ein Ganzes einseitig, subjektiv oder willkürlich, durch ein einzelnes Merkmal vorstellen zu können, worin der Grund zur Verschiedenheit der Benennung bei verschiedenen Völkern liegt. Diese Freiheit und Erhebung erweist sich aber auch in der Möglichkeit, durch diese Benennung von der Welt des Sinnlichen weg zu einer Welt des Unsinnlichen hinzuführen. Erdgeborene sind auch Pflanzen und Tiere, Tiere schauen aufwärts und denken und jedenfalls sind Pflanzen und Tiere auch mortales, Sterbliche, aber alle diese Namen stehen für die Menschen in einer Beziehung zu einer Welt des Unsinnlichen und Ewigen, in Beziehung zu himmlischen, unsterblichen Wesen.

Das Benennen als anfangendes, aber zuerst einseitiges Erkennen schließt den Fortschritt des Erkennens und damit des geistigen Lebens überhaupt ein. Es kann dabei geschehen, daß die erste, ursprüngliche Bedeutung eines Wortes als des Namens eines Gegenstandes ganz verloren geht, im Laufe der Zeit aber verdichten sich gleichsam in dem Worte mehr und mehr hervortretende Eigentümlichkeiten und Wirkungsweisen des betreffenden Gegenstandes, das Wort wird der Träger eines mehr oder weniger großen Vorstellungsinhaltes. Der Fortschritt aber von der Vorstellung zum Begriff ist, wie Lazarus sagt, eine Tat der Wissenschaft. Denn es handelt sich dabei, das W e s e n der Dinge, ihre w e s e n t l i c h e n Eigentümlichkeiten und Wirkungsweisen festzustellen. Tatsache ist, daß es Völker gibt, aber auch innerhalb des Volkslebens kirchliche und philosophische Richtungen, welche mit einer gewissen Summe von Vorstellungen und vermeintlichen Begriffen geistig erstarrten und erstarren. Ob die Menschheit als solche im Stande war, den geistigen Fort-

schritt lebendig zu erhalten, davon zu reden, kann hier nicht die Stelle sein. Tatsache ist, daß da, wo der Geist des Evangeliums lebendig ist, auch der geistige Fortschritt lebendig ist. Tatsache ist auch, daß von allen Erzählungen der Entstehung der Menschen die biblische allein die Bedeutung der Sprache und des Namengebens ausspricht. Einerlei ist, ob der biblische Gott, wie die Götter anderer Erzähler, auf Erden wandelte. Die Hauptsache bleibt, daß der biblischen Erzählung zufolge Gott selbst die Menschen aufforderte, die Tiere zu benennen; wie sie genannt würden, so sollten sie heißen. Der biblische Gott selbst heiligte damit das Erkennen; denn er selbst forderte auf, mit dem Benennen den Anfang zum Erkennen zu machen. Selbstverständlich sollte der Mensch nicht die Tiere allein benennen, aber der Erzähler konnte nicht alles nennen und beschränkte sich daher meisterlich auf das dem Menschen zunächst Stehende. Mit der Zeit mußten die Menschen alles benennen. Gott aber gab dem Menschen die Freiheit des Benennens und Erkennens; denn ob der Mensch zuerst ein Erdgeborener, ein Denker u. s. w. genannt wird, das hat wohl seinen Einfluß auf die Natur der Volksseele, aber mit dem Fortschreiten der Erkenntnis kann nur ein und derselbe Begriff des Menschen gewonnen werden.

Mit Rücksicht nun auf diesen Fortschritt des Erkennens kann man sagen: Die empirische, sinnliche Anschauung liefert ein Farbenbild der Gegenstände, welches das Ganze in allen seinen Teilen auf einmal überblicken läßt, sie liefert in der Welt des Sinnlichen das, was man ein anschauliches, intuitives Erkennen genannt hat. Das vorstellende Denken aber, gleichsam vom einzelnen zum einzelnen hin- und herlaufend, diskurrierend, gelangt auf dem sogenannten diskursiven Wege zum Begreifen des Ganzen, zum Begriff, welcher niemals mit einem einzelnen Worte ausgesprochen oder gedacht werden kann. Denn er liegt im Wortinhalt. Worte sind daher keine Begriffe. Mit Unrecht sagt deshalb Kant, die philosophische Erkenntnis sei eine Vernunfterkenntnis aus Begriffen. Er sagt es im Widerspruch zu seiner auf Tatsachen ruhenden Behauptung: Alles Denken muß sich

auf Anschauungen beziehen. Denn aus der durch die Sinnlichkeit gewonnenen Anschauung wird zuerst die in artikulierter Lautsprache denkbare und ausdrückbare Vorstellung gewonnen, welche weiterhin erst zum Begriff erhoben werden muß. Kant freilich kam zu seiner Behauptung durch den alten Satz: Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Er veranlaßte ihn zur Aufstellung des Trugschlusses, aus den Gesetzen und Begriffen des Verstandes und der Vernunft sei die Gesetzlichkeit der nur durch subjektive Empfindungen erscheinenden irdischen Natur zu erkennen. Er übersah, daß das Subjektivste im Menschen sein Denken und Urteilen ist, und nur weil, wie Kant selbst sagt (S. 7), Gesetzlichkeit in der irdischen Natur vorhanden war und ist, haben wir Vernunft, hatte das menschliche Denken seine Schule der Vernunft. Ich sprach bereits bei den Kategorien daß es keine der Erfahrung vorausgehenden Begriffe a priori gibt, daß Namen und Worte keine Begriffe sind. Aber der erste, welcher z. B. durch die Erfahrung veranlaßt, der Vorstellung von Ursache und Wirkung sprachlichen Ausdruck gab, betätigte sein geistiges Vermögen, urteilen zu können und beantwortete eine philosophische Frage. Er erkannte das Abhängigkeitsverhältnis zweier Erscheinungen; ein Verhältnis, welches Kant auch das des Unbedingten zum Bedingten nennt.

Auch die sogenannten analytischen Begriffe Kants sind nur Worte mit willkürlichem Vorstellungsinhalt. Von der Materie als der Mutter des Werdens sprach ich bereits. Doch ist hier noch einmal von diesem Wort und seinem Vorstellungsinhalt zu reden. Das Wort Materie bezeichnete wie das Wort Stoff zuerst das, woraus, wie aus Gold, etwas werden oder entstehen, etwas gemacht oder geformt werden konnte. Diese Vorstellung lebt noch heute: man spricht sogar von Rohstoffen und von Rohmaterial. In der Philosophie aber kam durch den Vorwitz des Auges, welches das materiell fest Zusammenhängende schon von weitem als ein Ausgedehntes anschaut, die Vorstellung auf, die Materie sei das Ausgedehnte, sei Ausdehnung. Kant hält in der Kritik diese Vorstellung fest. Da nun die reine, erfahrungslose Vernunft von allem aus der Erfahrung Stammenden absehen

muß, so kommt sie, wie vorhin gezeigt, zu einer reinen Vorstellung des Körperlichen, bei welcher sie die aus der Seherfahrung stammende Gestalt in unbestimmten Umrissen festhält. In seiner Naturwissenschaft ist für Kant die Materie das beweglich bewegende, sie ist ihm Kraft als Anziehung wirkend und erfahrend. Hiernach wird die selbständige Begrenzung eines Körpers bedingt durch die Zusammenhangskraft der Masseteile, die Kohäsion. Die Ausdehnung und die Gestalt sind also die Folge des festen Zusammenhalts. Mit Unrecht nennt daher Kant in der Kritik die Ausdehnung die erste und apriorische Eigenschaft, die übrigen aber, wie Härte, Schwere, Zusammenhang, aus der Erfahrung abgeleitete Eigenschaften. In der Philosophie herrscht vielfach noch die mathematische oder geometrische Vorstellung vor, die Materie sei das Ausgedehnte. Nicht beachtet wird die dynamische Vorstellung, die Materie sei Kraft. Daher der Spott, die Physiker und Chemiker erblickten in der Festigkeit der Körper einen Beweis für die Realität des Stoffes. Als ob Luftarten oder Gase nicht auch Stoffe oder Körper wären. Der Spott verrät, daß die ihn übenden auch in dieser Hinsicht noch auf alchemistischem Boden stehen. Denn auch den Alchemisten war nur das Feste das eigentlich Stoffliche oder Materielle, während luftartige Stoffe als mehr geistartige Stoffe betrachtet wurden, und man scheint dies heute noch zu meinen. Bei der Tatsache aber, daß z. B. tausend Liter Knallgas bei der Explosion sich zu Wasser vereinigen würden, welches abgekühlt auf Null Grad den Raum von einem Liter Wasser einnehmen würde, daß umgekehrt bei der Explosion von Pulver oder Dynamit eine tausendfache Raumvergrößerung der frei werdenden Gase eintritt, bei der Tatsache ferner der mit solcher Explosion verbundenen zerstörenden Wirkung dieser Gase, können die Spötter es wohl nicht übelnehmen, wenn die Wissenschaft einen Idealismus, der in allem nur Vorstellungen anerkennen will, eine reale Verrücktheit nennt.

12. Fortschritt und Freiheit des Wahrnehmens.

So wenig wie mit Erscheinungen unbestimmter Gegenstände oder unbenannter Dinge an sich, so wenig ist mit reinen, von der reinen Vernunft erdachten Vorstellungen eine Wissenschaft aufzubauen. Die Wissenschaft erstand, als eine reine, d. i. eine richtig denkende, beobachtende und erforschende Vernunft begann, praktische, im geschichtlichen Leben aus der Erfahrung, aus Anschauungen, aus bestimmten und benannten Gegenständen und Erscheinungen gewonnene Vorstellungen zu untersuchen und auf ihre Richtigkeit und Übereinstimmung mit dem in der Natur Vorhandenen zu prüfen. Mit dem Nennen, mit dem Erheben einer sinnlichen Anschauung zu einem Gedankenbild, zu einer Vorstellung beginnt das Erkennen. Die Fortsetzung des Erkennens oder die Möglichkeit des Forschreitens vom Vorstellen zum Begreifen liegt in der Möglichkeit des von Kant zugegebenen Eindringens ins Innere der Natur. Wie aber sind seit Kant die Mittel dieses Eindringens verschärft und verfeinert worden und wie machte man sich frei von subjektiven Empfindungen und Beurteilungen!

Ich rede nicht noch einmal davon, daß man in der Kunst der farbigen Photographie einen Prüfstein hat, ob tatsächlich, wie behauptet wird, der Augenkranke und der Farbenblinde dasselbe Recht haben, über Licht und Farbe zu reden, wie jemand, welcher gesunde, normale Augen besitzt. Ich mache nur noch darauf aufmerksam, daß die Photographie sogar in den Dienst der Astronomie gestellt wurde, da sie Erscheinungen erkennen läßt, welche, mit dem Fernrohr aufzusuchen, kaum möglich ist. Ich verweise weiterhin auf die Verfeinerung der Teleskope und Mikroskope, der Fern- und Nahgläser, welche tatsächlich unabhängig macht von subjektiver Kurzsichtigkeit und Weitsichtigkeit und ermöglicht, in die Welt des Großen und Kleinen, des Fernen und Nahen in ungeahnter Weise einzudringen. Mehr wie zu Kants Zeit machte man sich bei wissenschaftlicher Bestimmung der Wärme und Kälte ferner frei vom Gefühl und machte die Temperaturgrade dem Auge

sichtbar durch verbesserte Thermometer und Pyrometer; zugleich lernte man Hitzgrade und Kältegrade erzeugen, an die man früher nicht denken konnte. Gewichtsbestimmungen geschehen durch verfeinerte Wagen, welche eine millionenmal feinere Bestimmung zulassen, als es dem Gefühl des Druckes auf die Hand möglich ist; aber man lernte auch das Gewicht der größten Weltmassen und der kleinsten Atome berechnen. Saure und laugenhaft oder alkalisch schmeckende Stoffe, also Geschmackserscheinungen, lernte man unterscheiden durch Farbenerscheinungen, welche diese Stoffe in bestimmten Stofflösungen hervorrufen, so daß selbst unlösliche und somit nicht schmeckende Stoffe, als sauer oder alkalisch wirkende Stoffe erkannt werden konnten. Überhaupt erkannte man an, daß auch das Schmecken nichts rein subjektives ist. Nur lösliche Stoffe erregen einen Geschmack und die Art des Geschmacks hängt von der objektiven Natur des schmeckenden Stoffes ab. Nicht anders ist es beim Geruch. Nur verduftende Stoffe riechen. Die Art des Geruchs hängt von der Natur des Stoffes ab. Längst weiß man, daß ein Stück Moschus Jahre lang ohne nachweisbare Gewichtsabnahme Geruch verbreiten kann. Neuerdings fand man, daß z. B. von Merkaptan, einer chemischen Verbindung von Schwefel, Kohlenstoff und Wasserstoff, noch der 460 millionste Teil eines Milligramms riechbar ist.

So tritt der Mensch jetzt mit anderen Mitteln und mit größerer Freiheit von subjektivem Empfinden als Kant an die Erforschung der Natur heran und mehr als Kant darf er hoffen, soweit die angegebenen Grenzen gehen, in das Innere der Natur einzudringen, und es ist dies bereits in einer von Kant ungeahnten, wissenschaftlich und wirtschaftlich wertvollen Weise gelungen. Ja sogar, während seit der ältesten, bis in die neuste Zeit hinein die Philosophie in der Sinnlichkeit den Grund des Irrtums und der subjektiven Weltauffassung erblickte, so bildet der Erfahrungswissenschaft, welche Ernst macht mit Kants Überzeugung, alles Denken müsse sich auf Anschauung beziehen, gerade die Welt der Erfahrung und der Sinnlichkeit in ihrer gesetzlichen Bestimmtheit den Grund und die Bedingung

aller Wissenschaft. Sie erblickt dagegen umgekehrt die Subjektivität nur im subjektiven Denken, nur im subjektiven Meinen und Fürwahrhalten, im Verharren in altgewohnten Vorstellungen und vermeintlichen Begriffen und alle solche Subjektivität ist ein Hemmnis der Wissenschaft. Kant freilich schwamm noch im Strome seiner Zeit. Obgleich die Bedeutung der sinnlichen Anschauung kennend, konnte er sich doch dem damaligen Bedürfnis nach reinen, erfahrungslosen Vorstellungen und Begriffen nicht entziehen, um so weniger als der Mangel an wissenschaftlicher Kenntnis der irdischen Vorgänge ihn zur Aufstellung seines mehrmals erwähnten Trugschlusses und damit zum Aufsuchen von Verstandesbegriffen a priori zwang. Indessen er selbst zeigte die Unfruchtbarkeit der reinen Vernunft im Gebiete des Unsinnlichen, und in der Zeit nach ihm lernte man auch die Unfruchtbarkeit des von ihm festgehaltenen reinen Verstandes bei der Erforschung der sinnlichen Welt kennen. Die Wissenschaft lohnt deshalb weder seine Mühe, die Verstandesbegriffe a priori aufzusuchen, noch seinen Eifer, die Verstandesgesetze festzustellen. Die Wissenschaft kann beides nicht brauchen. Trotzdem blieb Kant der Sieger über tausendjährige Vorstellungen. Er weckte die Gewißheit, daß der menschliche Geist auch ohne angeborene Ideen aus der veränderlichen und vergänglichen aus der raumzeitlichen irdischen Welt ein Gebäude der Wissenschaft aufbauen könne, weil auch diese Welt ihre Naturgesetzlichkeit habe; und wenn auch die Naturgesetzlichkeit des Irdischen erst nach Kant gefunden wurde, so danken wir doch seiner Gewißheit ihres Daseins den Eifer, nach dieser Gesetzlichkeit zu forschen.

II. Hauptstück. Die Ideen der reinen Vernunft.

1. Abschnitt. Vernunftschlüsse und Ideen.

Vom reinen Verstande, als dem Vermögen des Urteilens und der Begriffe und seinem Gebiete der sinnlichen, zumal der

irdischen Welt, geht Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft zu dieser Vernunft, als dem Vermögen der Ideen und zu dem Gebiete derselben über. „Plato", sagt Kant (K. 274), „bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntniskraft das Bedürfnis habe, sich zu Erkenntnissen aufzuschwingen, die über die Gegenstände der Erfahrung hinausgingen, nicht mit diesen Gegenständen kongruieren könnten, die aber nichtsdestoweniger Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinnste seien. Er nahm daher Urbilder der Dinge an, welche aus der höchsten Vernunft selbst ausflossen, von wo sie der menschlichen Vernunft zu teil wurden, aber sie sind in ihr verdunkelt, müssen daher durch Erinnerung, mit Hilfe der Philosophie, in ihrem ursprünglichen Zustande zurückgerufen werden. Plato fand seine Ideen (K. 275) vorzüglich in allem was praktisch ist, d. i. auf sittlicher Freiheit beruht, wie die Idee der Tugend. Aber nicht bloß in demjenigen (K. 277), wobei die menschliche Vernunft wahrhafte Kausalität zeigt und wo Ideen wirkende Ursachen der Handlungen und ihrer Gegenstände werden, nämlich im Sittlichen, sondern auch in Ansehung der Natur selbst, in der ganzen Naturordnung, in den Gewächsen und Tieren, sieht Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen."

Selbstverständlich konnte Kant weder angeborene Ideen, noch reale Urbilder, wie Ideen der Tugend, der Pflanzen und Tiere gelten lassen. Er spricht überhaupt in der Kritik nicht von Besonderheiten der Welt, sondern nur von der Welt als einem Ganzen, einem Kosmos. Seine Ideen: die Seele des Menschen, die Welt als Kosmos, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, gehören daher wie bei Plato vorzugsweise zu dem Gebiete der praktischen oder sittlichen Freiheit. Da, nach Kant, der einige Gott die Welt der Natur und die der Sittlichkeit erschuf, so hätte Kant besser noch als Plato seine Ideen aus der obersten Idee ableiten können, aber er behandelt sie nur als notwendige Begriffe der menschlichen Vernunft. Wie Kant zu diesen Vernunftbegriffen kommt, haben wir nun anzugeben. Vorerst haben wir uns daran zu erinnern, daß

nach Kant die Vernunft sich nur auf Verstandesbegriffe, der Verstand allein sich auf die Sinnlichkeit beziehen kann.

Deshalb heißt es (K. 264): „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstand und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu betrachten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Aus den Urteilen oder Begriffen des Verstandes zieht die Vernunft ihre Schlüsse oder folgert sie ihre Vernunftbegriffe. Die Tafel der Funktionen (K. 265) des Verstandes in Urteilen bildet zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe. Erklärten wir den Verstand durch das Vermögen der Regeln, so nennen wir hier die Vernunft das Vermögen der Prinzipien (der Anfänge, Grundsätze und Grundursachen). Eine Erkenntnis aus Prinzipien würde ich daher diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. So ist ein Vernunftschluß eine Form der Ableitung einer Erkenntnis aus einem Prinzip. Denn der Obersatz eines Schlusses gibt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß alles, was unter der Bedingung desselben subsummiert wird, aus ihm nach einem Prinzip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntnis zum Obersatz in einem Vernunftschluß dienen kann, und der Verstand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, so können diese denn auch, in Ansehung ihres Gebrauchs, Prinzipien genannt werden." K. 268: „In jedem Vernunftschluß denke ich zuerst eine Regel (major) durch den Verstand als Obersatz: Alle Menschen sind sterblich. Zweitens subsummiere ich meine Erkenntnis unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelst der Urteilskraft als Untersatz: Cajus ist ein Mensch. Endlich bestimme ich meine Erkenntnis durch das Prädikat der Regel (conclusio), mithin a priori durch die Vernunft als Schlußfolge: Also ist Cajus sterblich. Solcher Vernunftschlüsse gibt es der Kategorientafel zufolge, nach dem Verhältnis der Erkenntnis im Verstande drei Arten: Kategorische, hypothetische und disjunktive."

Ich unterbreche Kants Angaben zu einigen Bemerkungen

vom Standpunkte der Wissenschaft aus. Da Kant das Wesen der Schlüsse erst bei Betrachtung der unsinnlichen Ideen auseinandersetzt, so sieht es aus, als ob es innerhalb der von sinnlicher Erfahrung ausgehenden Naturwissenschaft keine Schlüsse gebe. Das ist aber nicht der Fall. Man erzählt z. B.: Newton habe auf die Frage, wie er zur Entdeckung des Gesetzes der Weltschwere gekommen sei, geantwortet, weil ich immer daran dachte. Immer daran denkend, lag er einst, erzählt man weiter, unter einem Apfelbaum und das Fallen eines Apfels veranlaßte ihn zu folgender Schlußfolgerung: Alle irdischen Körper fallen nach Galilei so, daß ihre Geschwindigkeit in jeder Sekunde um rund zehn Meter zunimmt (Obersatz); ein Apfel fällt in dieser Weise (Untersatz), sollte der Mond, wenn er der Erde so nahe wie der Apfel wäre, in derselben Geschwindigkeit fallen? (Schlußfolge). Erst freilich sechzehn Jahre später, als Kant die Größe der Erde richtiger in seiner Rechnung angeben konnte, konnte er seine Rechnung fertig machen, fand er seine Schlußfolge bestätigt.

Neue Schlußfolgerungen stellte er nun auf: Alle irdischen Körper fallen nach dem von Galilei erkannten Gesetze, der um die Erde sich bewegende Mond auch, da sind wohl alle Weltkörper demselben Gesetze der Schwere unterworfen. Auch diese Schlußfolgerung ward durch weitere Berechnungen bestätigt; mehr aber noch dadurch, daß Unregelmäßigkeiten in der Bahn von Planeten, welche man früher bei bloßer Berücksichtigung der Einwirkung der Sonne beobachtet hatte, nun bei gleichzeitiger Berücksichtigung der Einwirkung benachbarter Planeten, erklärt werden konnten, und sich als scheinbare Abweichungen erwiesen. Unregelmäßigkeiten in der Bahn des Uranus, der als der von der Sonne entfernteste Planet betrachtet worden war, führten sogar zur Entdeckung des entfernteren Neptun.

Eine weitere Folgerung war der Satz: Alle Weltkörper stehen in Wechselwirkung; jeder ist dabei tätig und leidend. Ein Satz, welchen Kant, wie bereits angegeben, zu einer Verstandeskategorie a priori machte. Newton hatte bereits ge-

folgert, es ist, als ob alle Weltmassen, bis in ihre kleinsten Teilchen hinein, eine Anziehung aufeinander ausübten. Kant aber folgerte daraus seine dynamische Erklärung von der Materie: Sie ist als angezogen werdend und anziehend, das beweglich Bewegende. Ich folgere daher auch: Die Materie als leidend gedacht oder behandelt ist Stoff, als tätig gedacht oder wirkend, ist sie Kraft.

So hat also Newtons Vernunftschluß weitere Schlüsse zur Folge. Newtons Verdienst wird aber noch größer, wenn man darauf achtet, daß zu seiner Zeit die Erde als etwas von den Himmelskörpern ganz verschiedenes betrachtet wurde. Es fehlte damals sicher nicht an solchen, denen die Gleichstellung der himmlischen Körper mit der Erde eine Entheiligung der ersteren war. Newton, welchen Kant als großen Bewunderer der Schöpfungsherrlichkeit rühmt, bewunderte eben in Gott den Schöpfer Himmels und der Erde, der die ganze Mannigfaltigkeit der Weltmassen einschließlich der Erde auf die einfachste Gesetzlichkeit gründete. Die Philosophie freilich, zumal die mit reinen Begriffen und reinen Vorstellungen arbeitende Philosophie der reinen Vernunft, fuhr fort, mit Plato im Irdischen das Stoffliche und Zufällige zu erblicken.

Wir sahen aber auch, daß wissenschaftliche Vernunftschlüsse, wie zumal Newtons erster Schluß, an sich keinen Wert haben. Die Schlüsse müssen erst durch die Erfahrung, wie z. B. durch genauere Kenntnis der Erdgröße, bestätigt werden. Sätze der reinen Vernunft, wie: Cajus ist sterblich, weil alle Menschen sterblich, geben sich freilich den Schein als bewiesen sie etwas, in Wirklichkeit aber ist der Beweis schon im Obersatze enthalten, wonach alle Menschen, also auch Cajus, sterblich sind. Die Wichtigkeit freilich, welche man zu Kants Zeit solchen Schlußformen beilegte, ergibt sich auch daraus, daß Kant selbst (K. 268) beifügt, aus dem Beweis, daß Cajus sterblich sei, folgere noch nichts für den Begriff des Gelehrten, für diesen sei nur mittelst eines Zwischenurteils aus dem ersten Schluß zu folgern — als ob die Gelehrten nicht so gut wie Cajus Menschen seien! Auch wundert man sich heute, daß Kant sagt, die Vernunft

folgere aus den beiden Vordersätzen a priori, daß Cajus sterblich sei. Zu solcher Folgerung ist doch nicht das höchste Erkenntnisvermögen nötig.

Noch eine Schlußform der reinen Vernunft ist hier anzuführen. Kant sagt (K. 285): „Alles Zusammengesetzte ist veränderlich; die Körper sind zusammengesetzt, folglich sind die Körper veränderlich.“ Dieser Satz ist für die Philosophie der reinen Vernunft von großer Wichtigkeit. Denn er soll den Unterschied des Körperlichen und der Seele aussprechen, von der es heißt: Alles Einfache verändert sich nicht, die Seele ist ein Einfaches, also verändert sich die Seele nicht, sie kann nicht vergänglich, sondern nur unsterblich sein. Nun ist in der Wissenschaft z. B. das Eisen etwas Einfaches; es ist ein chemisch einfacher Körper, ein Element und rostet trotzdem. Selbst das Eisenatom würde sich verändern, würde rosten an der Luft. Dabei wird dann die Seele als einfach, unteilbar, unveränderlich, dasselbe was das Atom ist; denn auch dieses ist einfach, unteilbar und unveränderlich. Unveränderlich bleibt in allen Verbindungen das Gewicht eines Atoms, und wollte man annehmen, es ließe sich teilen, so würde es aufhören, als betreffendes Element zu bestehen; z. B. aus einem Atom Schwefel von 32 mal 1,75 Quadrilliontel Gramm Gewicht würden beim Halbieren, kann man sagen, zwei Atome Sauerstoff von je 16 mal 1,75 Quadrilliontel Gramm Gewicht entstehen.

Wir sehen, die Vernunftschlüsse hängen ab von der Vernunft, welche die Schlüsse bildet. Die reine Vernunft kommt bei mathematischer oder geometrischer Auffassung der Dinge bei Seele und Atom zu den gleichen Schlüssen oder Vernunftbegriffen. Die erfahrungsfrohe Vernunft aber kommt bei dynamischer Auffassung, bei der Frage nach der erfahrungsmäßigen Wirksamkeit der Dinge zur wesentlichen Unterscheidung derselben. Danach wird die Wirkungsweise der Atome bestimmt durch die Größe ihres Atomgewichts; die Wirkungsweise der Seele als sittliches Vermögen aber wird bestimmt nach des Menschen Denken, Wollen, Fühlen und Handeln. Die Seele erscheint dabei veränderlich, je nachdem sie Gutes odes Schlechtes

denkt und will und schafft, und ihre Unsterblichkeit hängt vom Willen Gottes, nicht von ihrer Einfachheit oder Unteilbarkeit ab. Das Atom aber bleibt das Unveränderliche, Gute, das stets in seiner gesetzlichen Wirksamkeit Verharrende.

Welchen Wert hat es nun, mit Kant, wie angegeben, zu sagen, der Obersatz ist Sache des Verstandes, der Untersatz Sache der Urteilskraft, die Schlußfolge Sache der Vernunft? Wozu überhaupt dieser Schematismus, die drei Glieder eines Schlusses an drei Erkenntniskräfte zu verteilen. Der Vergleich zwischen Apfel, Mond und Erde geschah bei Newton sicher auf einmal. Er war das Werk eines Augenblicks, ein Einfall der dichterischen Einbildungskraft, der Phantasie, welchen er weiterhin mit der Vernunft untersuchte, wobei er zuletzt dem Verstand die Zusammenstellung der nötigen Zahlen und die Ausrechnung des Ganzen überließ. Auch bei Galileis Entdeckung der Fallgesetze waren es Vernunft oder Phantasie, welche die Frage an die sinnliche Natur richteten, während der praktische Verstand Frage und Antwort prüfte. So aber ist es bei aller wissenschaftlichen Erforschung der Natur und der Naturerscheinungen. Man wird daher richtiger und kürzer zu sagen haben: Der menschliche Geist hat das Vermögen, die gesetzliche Bestimmtheit des Entstehens, Bestehens und Vergehens der Dinge zu erkennen. Was dabei dem Verstand und was der Vernunft zuzuschreiben ist, wird sich nicht immer nachweisen lassen und es wird bei neuen Entdeckungen auch nicht immer von vornherein ein logisch vollständiger Schluß gebildet werden.

Aber auch Kants Erklärung (K. 272): „Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen; Verstandesbegriffe zum Verstehen", paßt nicht auf alle Sättel, paßt nicht für alles wissenschaftliche Erkennen. Wir nennen es wissenschaftlich, zu sagen, die sogenannte Anziehungskraft der Weltmassen nimmt zu im Verhältnis der Masse und nimmt ab mit dem Quadrat der Entfernung. Aber der Mond ist 370 tausend Kilometer, die Sonne 148 Millionen Kilometer von der Erde entfernt; der Durchmesser des Mondes ist 3482 km, der der Erde 12756 km und der der Sonne ist etwa 3,6 mal größer als die Entfernung des Mondes von der

Sonne. Die Raumgröße dieser umfaßt 1,15 Millionen Erdinhalte. Das sind Entfernungen und Größen von uns nächsten Weltmassen, aber der Verstand versteht weder, noch die Vernunft begreift ihre Möglichkeit. Niemand begreift, wie die Wechselwirkung zwischen so entfernten Massen möglich ist; doch ist das Begreifen nicht leichter, wenn es sich um die Wechselwirkung von Atomen handelt. Kant sagt selbst, bei allem Eindringen in die Natur bleiben transzendentale Fragen übrig. Wir bleiben bei aller wissenschaftlichen Naturerkenntnis bei Unverstehbarem und Unbegreiflichem stehen und es bleibt uns in allen diesen Fällen nichts übrig, als zu denken, was Plato seinen Gott den Sterngöttern zurufen läßt, nachdem dieser sie erschaffen, indem er vorhandenen Sternkörpern als Fahrzeugen eine bewegende Seele einfügte: „Ihr seid nicht ewig, denn ich schuf euch, aber unsterblich seid ihr; mein Wille hält euch zusammen." So können auch wir nur denken, Gott erschuf eine unfaßbar große Welt, sein Wille aber erhält das von ihm gesetzlich Gewollte und Bestimmte.

Die Bedeutung der Vernunftschlüsse liegt für Kant darin, daß ein Begriff, der als Folgerung aus einem Vernunftschluß dasteht, ein zur Annahme berechtigter und notwendiger Vernunftbegriff, eine Idee werden soll. Die Verstandesbegriffe nahm Kant einfach als Begriffe logischen Denkens auf und selbst, wenn er sie als sprachliche Schöpfungen erkannt hätte, hätte er sich bei dem Zweck seiner Kritik begnügen können, in ihnen einfache Urteile zu erblicken; obgleich Worte, wie Ursache und Wirkung, nur entstanden sein können, indem ein, wenn auch unbewußtes, Urteilen das Vorher und Nachher eines gegebenen Falles miteinander verglich und Schlüsse daraus zog. Kant brauchte diese sogenannten Verstandesbegriffe nur als Regeln oder Gesetze, nach welchen die Anschauungen und Erscheinungen durch die Vernunft gedacht oder gesetzlich geordnet werden sollten; weshalb er die Verstandesbegriffe auch konstitutive Begriffe nannte. Mit der Konstitution der Natur selbst, mit der Wissenschaft derselben hatte seine Kritik freilich nichts zu thun. Die paar Vernunftschlüsse, die er anführt, ent-

halten daher, der reinen Vernunft entsprechend, nur reine Vorstellungen und Begriffe, oder wenn sie eine Erfahrung enthalten, so ist das etwas allgemein Bekanntes und Selbstverständliches, wie in dem Beispiel: Alle Menschen sind sterblich. Die Ideen wollte Kant nicht ebenfalls als gegeben anführen. Er wollte sie entwickeln und begründen, zeigte aber, daß die Vernunftschlüsse, durch welche die reine Vernunft seither die Berechtigung und Notwendigkeit der Hauptideen bewiesen hatte, wertlos seien.

Mit Benutzung des angegebenen Beispiels folgert nun Kant (K. 280): „Wir beschränken demnach in der Schlußfolge eines Vernunftschlusses (Cajus ist sterblich) ein Prädikat (das Menschsein) auf einen gewissen Gegenstand, nachdem wir es vorher im Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung (alle Menschen sind sterblich) gedacht haben. Diese vollendete Größe des Umfanges, in Beziehung auf eine solche Bedingung, heißt die Allgemeinheit (Universalitas). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (Universitas) oder Totalität der Bedingungen. Also ist der transzendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist, so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden." Kant setzt hinzu, den Verstandeskategorien entsprechend, gebe es drei reine Vernunftbegriffe. Erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe drittens der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System.

Ich füge gleich hinzu, daß diesen drei Vernunftbegriffen: die Idee der Seele, die Idee der Welt und die Idee Gottes entsprechen sollen. Ich erkenne aber deshalb auch weder die Berechtigung, noch die Notwendigkeit dieser dreifachen Synthesis

an. Denn nach Kant ist Gott der Schöpfer der sinnlichen und der sittlichen Welt. Seele und Welt können daher nicht mit Gott auf eine Stufe gestellt werden, wie dies bei Kant geschieht, welcher (K. 281) sagt, er wolle in der Philosophie den Ausdruck „absolut" nicht missen und welcher nun durch seinen Schematismus, wonach die Vernunftbegriffe den Verstandeskategorien entsprechen müssen, veranlaßt wird, drei Absolutheiten oder drei Hauptunbedingtheiten anzunehmen, worauf ich bereits bei den Widersprüchen (S. 10) hinwies. Es ist überhaupt schon Schematismus, aus dem Satze: Alle Menschen sind sterblich, also auch Cajus, zu folgern, daß bei Vernunftschlüssen aus der Allheit oder der Totalität der Bedingungen auf das Einzelne geschlossen werde und wohl gar geschlossen werden müsse. Newton folgerte auch aus einem Vernunftschluß, aber er folgerte umgekehrt aus dem Einzelnen und Beschränkten, aus der Erdschwere, auf das Allgemeine und Unendliche, auf die Weltschwere. Newtons Schlußfolgerung bereicherte das Wissen, wenn aber aus der Allheit der Bedingungen auf das Einzelne gefolgert wird, erweitert sich das Wissen nicht. Wenn es auch von größtem Wert sein kann, zu erfahren, welchem Allgemeinen das Einzelne einzuordnen ist, nach welchem Allgemeinen es sich zu richten hat.

Wir stehen bei diesen Erörterungen, bei welchen an die Stelle der Verstandeskategorien: Ursache und Wirkung, die Vernunftbegriffe: Unbedingtes und Bedingtes getreten sind, wieder ganz bei jenen unbestimmten Aussagen einer reinen, unpraktischen Vernunft, von denen wir bei den reinen Anschauungen und Vorstellungen, wie bei den Erscheinungen unbestimmter Gegenstände sprachen. Da wir es hier nur mit reinen Vernunftbegriffen zu tun haben, so kann es geschehen, daß die absolute Totalität der Urteile eines Subjekts, die absolute Totalität der Glieder einer Reihe und die absolute Totalität der Teile zu einem System als gleichwertig nebeneinander gestellt werden, während die praktische Vernunft von jeder der beiden ersten Totalitäten, als einem Bedingten, zu dem dritten als dem absolut Unbedingten, dem durch nichts Bedingten und Einge-

schränkten aufsteigen oder von diesem zu den beiden anderen Totalitäten herabsteigen würde. Es ist bei dem Schwelgen in reinen Begriffen weder der Anfang noch das Ende einer Totalität zu erreichen. Kant kennt daher sowohl beim Herabsteigen vom absolut Unbedingten zum Bedingten, bei der absteigenden Reihe von Schlüssen, wie beim Aufsteigen vom Bedingten zum absolut Unbedingten, bei der aufsteigenden Reihe von Schlüssen, nur unendliche, jede Erfahrung übersteigende Reihen; er bleibt bei Unbestimmtheiten stehen. Bei Newtons bestimmtem und praktischem Vernunftschluß erhalten wir auch eine Reihe von Schlußfolgerungen, dieselben sind aber beschränkt, bestimmt und ebenfalls praktisch und jederzeit stehen wir dabei in bestimmter Weise vor dem gesetzgebenden Gott.

Da nun jede der drei Absolutheiten einer Idee entspricht, so ist klar, daß jede derselben jenseits der Erfahrung liegt. Keine derselben kann daher nach Kant nachweisbar sein, sowohl weil ihr bei der absoluten Totalität der Bedingungen kein Platz angewiesen werden kann, als auch weil ihr keine kongruierende Anschauung zur Seite steht. Kant sagt daher von den Ideen (K. 285): „Ich verstehe darunter einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft, transzendentale Ideen, denn sie betrachten alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adäquat wäre. Als Begriff eines Maximums sagt man mit dem Worte Idee dem Objekt nach als Gegenstand des reinen Verstandes sehr viel, dem Subjekt nach, in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung sehr wenig, nur eine Idee. Man kann sogar sagen (K. 284), das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee; denn das Ganze ist nie als Bild

zu entwerfen; es bleibt ein Problem ohne Auflösung. Im praktischen Gebrauche der Vernunft freilich, in welcher es nur um die Ausübung nach Regeln zu tun ist, ist die Idee die unentbehrliche Bedingung. Die praktische Idee ist daher jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich notwendig. In ihr hat die reine Vernunft sogar Kausalität, das hervorzubringen, was ihr Begriff enthält. Diese praktische Idee ist die Idee von der notwendigen Einheit aller möglichen Zwecke, sie muß daher allem Praktischen als ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende Bedingung zur Regel dienen, deshalb kann man von ihr nicht gleichsam geringschätzig sagen: „Sie ist nur eine Idee."

Die Ideen sind also nach Kant notwendige Vernunftbegriffe, durch die Natur der Vernunft selbst erzeugt und sich notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch beziehend. Sie sind als praktische Ideen in Ansehung wirklicher Handlungen unumgänglich notwendig. Bei ihnen hat sogar die reine Vernunft Kausalität, das hervorzubringen, was ihr Begriff enthält. Trotzdem aber sind sie nach Kant in der reinen spekulativen Vernunft nur Gedankendinge, denen nur eine regulative, nicht wie den Kategorien eine konstitutive Macht zukommt. Ich aber behaupte, zumal auch mit Rücksicht auf spätere Entwicklungen Kants, daß ihm die Ideen im praktischen Gebrauch die der Wirklichkeit gerecht werdenden Wahrheiten sind, während er sie in der Vernunft im spekulativen Gebrauch als unpraktische, erfahrungslose, inhaltsleere Gedankengebilde verwirft. Ich wiederhole aber auch bei dieser Gelegenheit, daß mir auch die Verstandeskategorien als Gesichtspunkte nur regulativen Wert haben. Denn die konstitutiven Gesetze der Natur sind die, wie Kant selbst sagt, durch keinen Verstand a priori auffindbaren empirischen Gesetze der Schwere, der Mechanik, Dynamik, Chemie, Elektrizität u. s. w. Selbst die Welt der Vorstellungen und Erscheinungen in unserem Kopfe muß, wie das seit Kopernikus geänderte Weltbild zeigt, nach der aus der Erfahrung festgestellten Vernunfterkenntnis geordnet oder geregelt gedacht werden.

Wenn dann weiter gesagt wird, die Ideen seien Gedankendinge, denen keine Anschauung, keine Wirklichkeit entspreche, so ist das ein Vorwurf, der die Ideen nicht allein trifft. Denn wir denken überhaupt nur Gedankendinge, welche der Wirklichkeit nicht entsprechen. Wenn der Mensch als Erdgeborener, als Aufwärtsschauender oder als Denker gedacht oder vorgestellt wurde, so entsprach dies nicht dem wirklichen Menschen, mochte auch die bildliche Anschauung der Wirklichkeit entsprechen. Im Laufe der Zeit wird freilich mit dem Worte Mensch eine vollständigere Vorstellung vom Menschen gedacht. Doch selbst der größte Anatom und Physiolog wird sagen, sein Begriff vom Menschen sei nur eine unvollständige Erfassung des Menschen, er kongruiere nicht völlig mit der Wirklichkeit, zumal zur Kenntnis der leiblichen Beschaffenheit auch die der geistigen und sittlichen Beschaffenheit des Menschen gehöre. Es gilt aber bei der sinnlichen Anschauung dasselbe, was Kant von den Ideen sagt; als sinnliche Anschauung ist dieselbe sehr viel, aber in Bezug auf die Wirksamkeit und Bethätigungsweise des Gegenstandes sehr wenig, nicht einmal eine Idee.

Im „Erkennen und Schauen Gottes" machte ich aufmerksam, daß auch im Gebiete der Sinnlichkeit das Gefühl ein intuitives, ein Vermögen der Anschauung ist und es ist dieses Vermögen noch vielmehr im Gebiete der Religion und Sittlichkeit, im Gebiete der Ideen. Man kann sagen, man denkt sich unter einer wirklichen Idee die vollendete Einheit des höchsten intuitiven und diskursiven Erkennens, den anschaulichen Begriff einer Sache in seiner höchsten Vollendung. Die Idee der Welt war ein Gedankending, solange man meinte, die Welt drehe sich in vierundzwanzig Stunden um die Erde, sie ward eine wirkliche Idee, ein anschaulicher Begriff durch den Kopernikanismus. So änderte sich die Idee der Welt mit dem Fortschritt wissenschaftlicher Erfahrung und Beobachtung, auf gleichem Wege ändern sich auch die Ideen der Seele und Gottes. Die reine Vernunft freilich, welche nichts von Erfahrung, bei Seele und Gott nicht einmal etwas von Gefühlserfahrungen oder Gefühlserlebnissen wissen will, verliert dabei allen Zusammenhang

mit der realen Wirklichkeit. Ihre Ideen sind daher weder Anschauungen, noch Begriffe einer realen Wirklichkeit, sie sind leere Gedankendinge, Hirngespinnste und solche zu bekämpfen, wäre Kant heute noch berechtigt. Die wirklichen Ideen wachsen eben nur auf dem Boden der praktischen Vernunft und von diesen Ideen, sagt Kant, müsse er vorerst noch absehen, zu untersuchen, wohin die Ideen der reinen spekulativen Vernunft führten. Wir haben daher diesem Gedankengang Kants wieder weiter zu folgen.

2. Klassen der Ideen.

Die nähere Unterscheidung der Klassen des Unbedingten oder der Ideen ist bei Kant die genauere Bestimmung dessen, was er über die drei Totalitäten der Bedingungen oder die drei Absolutheiten sagte. Es heißt (K. 287): „Das Allgemeine aller Beziehungen, die unsere Vorstellungen haben, ist 1. die Beziehung aufs Subjekt, 2. die Beziehung auf Objekte und zwar entweder als Erscheinungen oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. Danach ist das Verhältnis der Vorstellungen, von denen wir uns einen Begriff oder eine Idee machen können (K. 288), ein Dreifaches: 1. das Verhältnis zum Subjekt, 2. zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt. Da es nun die reinen Begriffe des Verstandes mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, die Begriffe der reinen Vernunft, die transzendentalen Ideen, aber mit der unbedingten synthetischen Einheit der Bedingungen zu tun haben, so lassen sich alle transzendentalen Ideen unter drei Klassen bringen, davon die erste die absolute, unbedingte Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält. Das denkende Subjekt ist Gegenstand der transzendentalen, rationalen Seelenlehre, der Inbegriff aller Erscheinungen, die Welt, ist Gegenstand der Kosmologie und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, das Wesen

aller Wesen, ist der Gegenstand der Theologie. Diese Wissenschaften sind das reine und echte Produkt oder Problem der reinen Vernunft, welche sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben bezieht. Es erscheint zuerst parador (K. 289), geschieht aber doch notwendigerweise, daß der kategorische Vernunftschluß auf den Begriff der absoluten Einheit des denkenden Subjekts kommt, das hypothetische Verfahren zur Idee vom Schlechthinunbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen und die bloße Form des disjunktiven Vernunftschlusses zum höchsten Vernunftbegriff von einem Wesen aller Wesen."

Wir haben also hier wieder die Behauptung, die drei Klassen der Ideen gehörten den apodiktischen, hypothetischen und disjunktiven Vernunftschlüssen an, aber Berechtigung und Notwendigkeit dieser Behauptung wurden durch diese Wiederholung nicht größer. Klarer aber wird aus der angeführten Stelle, wie Kant dazu kommt, die drei Klassen als gleichwertig nebeneinander zu stellen, statt die beiden ersten aus der dritten, als dem absolut Unbedingten und Umfassenden abzuleiten. Es geschieht, weil er es bei diesen Vernunftschlüssen nicht mit Gegenständen selbst, sondern nur mit Vorstellungen und Verstandesbegriffen zu tun hat. Er weiß und sagte bereits, nur mit Hilfe der Erfahrung könne die Vernunft festbestimmte Wahrheiten gewinnen, aber hier will er nachweisen, wohin die erfahrungslose reine Vernunft führt.

Da nun diese Vernunft nur aus Vernunftschlüssen folgern kann, daß ein Vernunftbegriff berechtigt und notwendig, also eine wirkliche Idee ist, so heißt es (K. 291) weiter: „Es gilt aber, diesen Gedankendingen (der drei Klassen) wenigstens eine transzendentale oder subjektive Realität zu geben. Dies beruht darauf, daß wir durch einen notwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirischen Prämissen haben und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objektive Realität

geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernünftelnde (dialektische), als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie ihrer Veranlassung wegen wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter den Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig los werden kann." „Dieser vernünftelnden Vernunftschlüsse (K. 292) gibt es also dreierlei Arten, soviel als die Ideen sind, auf die ihre Schlußsätze auslaufen. In dem Vernunftschlusse der ersten Klasse schließe ich von dem transzendentalen Begriffe des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjektes selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe. Diesen vernünftelnden Schluß werde ich den transzendentalen Paralogismus, Fehlschluß, Trugschluß, nennen. Die zweite Klasse dieser Schlüsse ist auf den transzendentalen Begriff der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung überhaupt, angelegt, und ich schließe daraus, daß ich von der unbedingten, synthetischen Einheit der Reihe auf einer Seite jederzeit einen sich selbst widersprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den Zustand der Vernunft bei diesen vernünftelnden Schlüssen werde ich die Antinomie, den Widerstreit, der reinen Vernunft nennen. Endlich schließe ich, nach der dritten Art der vernünftelnden Schlüsse, von der Totalität der Bedingungen der Gegenstände überhaupt, sofern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute, synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transzendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transzendentalen Begriff noch weniger kenne und von dessen unbedingter Notwendigkeit ich mir keinen Begriff

machen kann. Diesen vernünftelnden Vernunftschluß werde ich das **Ideal** der reinen Vernunft nennen." Kant hofft (K. 281), den Ursprung und die bestimmte Zahl, über die es keine mehr geben könne, in systematischem Zusammenhang angegeben und vorgestellt zu haben."

Da man sagt, Kant habe für alle Zeit die Beweise des Daseins Gottes zermalmt und ebenso für alle Zeit verwiesen, Aussagen zu machen über nicht nachweisbare Dinge, so schien es mir notwendig, möglichst mit Kants eigenen Worten zu zeigen, daß er die drei Ideen, Seele, Welt und Gott, vollständig gleichartig behandelt. Wenn er zermalmte, so zermalmte er die Aussagen über die Seele und über die Welt gerade so, wie die Aussagen über Gott. Man kann sogar eigentlich richtiger sagen, er zermalmte die Aussagen über die Seelen kategorisch, während er über die Welt nur Hypothesen aufstellte, über Gott aber Möglichkeiten des Entweder — Oder. Er hätte auch, wie wir sehen werden, die Aussagen über die eine Klasse in derselben Weise, wie er die Aussagen über die anderen Klassen verwarf, verwerfen können. Im übrigen behaupte ich, daß in der Geschichte der Philosophie sich niemand um das, was Kant gegen vernünftelnde Schlüsse sagte, kümmerte. Jede Philosophie, die ein Absolutes zur Voraussetzung hat, dünkt sich rein von allem Vernünfteln und beweist, daß dasselbe nicht anders gedacht werden könne, als sein Erfinder beweist.

Ich selbst aber stimme dem nicht bei, was Kant über die vernünftelnden oder dialektischen Schlüsse sagt. Ich nenne es aus angegebenen Gründen einen Trugschluß, aus Verstandesgesetzen Naturgesetze folgern oder ableiten zu können; aber es braucht kein Trugschluß zu sein, von einem Anschaubaren auf ein Nichtanschaubares zu schließen. Newton folgerte freilich von dem anschaubaren Apfel auf den anschaubaren Mond, aber damals schienen irdische und himmlische Körper so verschieden, daß niemand vorher einen Vergleich wagte. Indessen eigentlich folgerte Newton aus der bekannten, aber unsichtbaren Erdschwere auf die unbekannte, aber auch unsichtbare Weltschwere. Der Erfolg gab seiner Folgerung recht. Wie wäre überhaupt

Wissenschaft möglich, wenn man nicht von Anschaubarem und Bekanntem auf Unsichtbares und Unbekanntes schließen dürfte. Erklären heißt Unbekanntes auf Bekanntes zurückzuführen. Der Erfolg freilich muß die Folgerung bestätigen. Kant selbst zeigt, wie wir sehen werden, daß die praktische Vernunft in der dynamischen Naturbetrachtung, also bei Erforschung der unsichtbaren Naturkräfte nur durch Gleichnisse erkenne, also nicht durch wirkliche und kongruierende Anschauungen. Solche Erkenntnisse aber bereichern das Wissen. Bei den Vernunftschlüssen dagegen handelt es sich nicht um Erweiterung des Wissens, nicht um neue Wahrheiten, sondern vorhandene Begriffe sollen nur zu notwendigen Vernunftbegriffen erhoben werden.

3. Trugschlüsse der reinen Seelenlehre.

Kant beginnt mit den Paralogismen der reinen Vernunft, d. i. er spricht zuerst von den Trugschlüssen der rationalen oder vernünftelnden Seelenlehre. Er bringt zuerst eine Beschreibung oder Topik der Seele nach dieser Lehre, welche (K. 294) „sofort eine empirische würde, wenn zur allgemeinen Vorstellung des Selbstbewußtseins das mindeste Objekt der Wahrnehmung, sei es auch nur Lust und Unlust, hinzukäme. Das „Ich denke" ist also der alleinige Text dieser Philosophie, aus welchem sie ihre Weisheit schöpft. Die Topik der rationalen Seelenlehre (K. 295), woraus alles übrige, was sie nur enthalten mag, abgeleitet werden muß, ist danach folgende: 1. Die Seele ist Substanz. 2. Ihrer Qualität nach ist sie einfach, 3. den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, ist sie numerisch identisch, d. i. Einheit, nicht Vielheit. 4. Sie steht im Verhältnis zu möglichen Gegenständen im Raume. Aus diesen Elementen entspringen die weiteren Begriffe. Als Substanz ist sie Immaterialität, als einfache Substanz Inkorruptibilität (Unvergänglichkeit, Unveränderlichkeit, Unverderblichkeit), als intellektuelle Einheit Personalität. Diese drei Stücke bilden die Spiritualität. Das Verhältnis zu den Gegenständen gibt den Verkehr (Kommerzium) mit Körpern. Mithin stellt diese Lehre die denkende Substanz als das Prinzip des

Lebens in der Materie, d. i. als **Seele** (anima) und als Grund der **Animalität** vor; diese durch die Spiritualität eingeschränkt, Unsterblichkeit, **Immortalität**."

Gewiß, solche Seelenlehre ist nur im Gegensatz zu dem Körperlichen aufgestellt, von welchem Gegensatze ich bereits zeigte, daß auch ein Atom einfach, eine Einheit, unveränderlich und unvergänglich ist, solange es Gottes Wille ist; auch steht es in Verkehr mit Körpern. Selbstverständlich ist die Substanz des Atoms materiell, die der Seele nicht. Welchen Wert aber hat eine Vorstellung von der Seele, welche von sich nichts weiter zu sagen weiß, als: Ich bin ein Ich! Ich denke! und in welcher kein Raum ist für das Gefühl des Hasses gegen alles Armselige, Einseitige und Inhaltsleere, kein Raum für alles sittlich Freie und Erhebende. Ist denn das Ich des „Ich denke" nur ein Ding, das gleichsam, wie der Punkt über dem i, so über der ganzen Summe des Denkens, Wollens und Fühlens schwebt, welche Summe die lebendige Einheit der persönlichen Seele bildet! Diese ganze Summe des Denkens, Wollens und Fühlens weiß, will und fühlt sich als ein einiges Wesen, als ein einzelnes Selbst und dieses einheitliche Wissen, Wollen und Fühlen drückt sich sprachlich durch das Fürwort „Ich" aus. Dieses inhaltsreiche Ich oder Selbst nennt ein anderes seelisches Wesen „Du", und redet von einem dritten oder einem anderen Ding als einem Er oder Sie oder Es. Und nun macht diese reine Seelenlehre das Fürwort „Ich", wie Kant sagt, zum alleinigen Text und hängt ihm das Denken reiner inhaltsleerer Begriffe als armseliges Mäntelchen um. Kant, wenn auch geringschätzig vom Gefühl denkend, ist doch um so mehr erfüllt von der Gewißheit und Würde sittlicher Freiheit, vom Bewußtsein der Pflicht und der Selbstverantwortlichkeit und kämpft daher gegen eine Seelenlehre, „welche (K. 286) fälschlich für eine Wissenschaft der reinen Vernunft von der Natur unseres denkenden Wesens gehalten wird". Von den Vernunftschlüssen, durch welche diese Lehre ihren vier seelischen Eigenschaften subjektive Realität verschaffen oder die Berechtigung und Notwendigkeit ihrer Annahme beweisen will, zeigt Kant, daß sie

vernünftelnde oder Trugschlüsse sind. In der ersten Auflage zeigt er dies an den Schlüssen der vier Eigenschaften, in der zweiten Auflage begnügt er sich damit, statt der vier Schlüsse einen einzigen Schluß zu bringen. Ich folge Kants „zermalmender" Kritik wegen zuerst dem umständlichen Wege der ersten Auflage.

Der erste Trugschluß, die Substantialität betreffend, lautet (K. 297): „Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz. Ich, als ein denkend Wesen, bin das absolute Subjekt aller meiner möglichen Urteile und diese Vorstellung von mir kann nicht zum Prädikat irgend eines anderen Dinges gebraucht werden. Also bin ich, als denkend Wesen (Seele) Substanz." Kant fügt hinzu: „Von jedem Ding kann ich sagen, es sei Substanz, sofern ich es von bloßen Prädikaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide. Auch in allem Denken ist das Ich das Subjekt, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhärieren; also muß jedermann sich selbst notwendigerweise als die Substanz, das Denken nur als Accidentien seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen. Was soll ich aber von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch machen? Ich kann daraus nicht schließen, daß ich als denkend Wesen fortdauere, entstehe oder vergehe, dazu allein könnte mir der Begriff der Substantialität nutzen, sonst kann ich ihn entbehren. Das Irrige des Schlusses liegt aber darin, daß wir außer der logischen Bedeutung des Ich keine Kenntnis von dem Subjekte an sich selbst haben, was diesem, wie allen Gedanken, als Substrat zu Grunde liegt. Die vernünftelnde Seelenlehre darf daher auch nicht die immerwährende Dauer der Seele, selbst nach dem Tode, ableiten."

Soweit Kant. Ich aber sage, logisch und grammatisch kann man freilich jedes Ding zu einem Subjekt machen, dem man die Eigenschaften, die Prädikate, die Attribute, die Accidentien, oder wie man es nennen will, wie die Teile eines Maskenanzuges anhängen läßt. In der Natur aber wirkt jedes

Teilchen, jedes Atom eines Körpers die Eigenartigkeit desselben. Jedes Atom z. B. von Sauerstoff wirkt wie die ganze Masse. Wenn ein Eisenkörper an der Luft liegt, so ruhen und rasten die Sauerstoffatome der Luft nicht, bis sie den ganzen Eisenkörper durchdrangen und verrosteten. Einem Zinkkörper gegenüber gelingt dies den Sauerstoffatomen nicht, sie können nur die Oberfläche des Zinks zum Rosten oder Orydieren, d. i. zur Verbindung des Zinks mit Sauerstoff bringen. Man schützt daher auch Eisen vor dem Rosten durch einen Überzug mit Zink. Die Metalle verhalten sich eben verschieden (elektrisch) gegen den Sauerstoff. Es kommt somit bei den Naturstoffen nicht auf Logik und Grammatik, sondern auf die Art ihrer Wechselwirkung an. Ich stimme Kant bei, daß es keinen Nutzen hat, zu sagen, die Seele ist Substanz, insofern man keine Folgerungen daraus ziehen kann. Der Satz kann nur bedeuten: Die Seele ist ein Seiendes. Ich behaupte aber, auch bei den Stoffen der Natur hat es keinen Zweck im Sinne der Logik von Subjekt und Prädikat, von Substanz und Accidentien zu reden. Um so weniger freilich ist bei diesen Stoffen von Substanz zu reden, als wir durch die Sinnlichkeit eine Anschauung von ihrem Dasein haben.

Nicht freilich stimme ich Kant bei, wenn er vom Ich als dem Subjekt spricht, welchem die Gedanken als Bestimmungen anhängen sollen. Denn die denkende, wollende, fühlende Seele ist es, welche in einem gewissen Alter sich als ein Selbst erfaßt, und sich anderen denkenden, wollenden und fühlenden Wesen als ein Ich gegenüberstellt. Schließlich finde ich in diesem Schluß keinen Trugschluß. Das Wort Substanz bedeutet dem einen ein Ding, ein Wesen, an welchem, als dem Subjekt oder als dem zu Grunde Liegenden die Eigenschaften anhaften. Kant nennt die Substanz das Beharrliche im Raume. Setzen wir dieses Wort in den obigen Vernunftschluß ein, so lautet der abgekürzte Obersatz: Das absolute Subjekt unserer Urteile ist ein Beharrliches im Raum. Im Untersatz spricht Kant vom Ich als einem denkenden Wesen, aber als Wesen ist das denkende Wesen jedenfalls auch ein Beharrliches im Raum, zumal es nach

dem dritten Trugschluß ein numerisch Identisches in der Zeit ist. Der Untersatz beschränkt also auf das Ich, was der Obersatz allgemein ausspricht. Wir erhalten daher einen Schluß, wie beim Cajus, welcher stirbt, weil alle Menschen sterben, und welcher Schluß überdies wissenschaftlich gerade so wertlos ist, wie der vom Cajus, weil der Obersatz bereits alles enthält, und weil mit dieser Kenntnis gar nichts erreicht wird.

Der zweite Trugschluß, die Einfachheit betreffend, lautet (K. 300): „Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Konkurrenz vieler handelnder Dinge angesehen werden kann, ist einfach. Nun ist die Seele, oder das denkende Ich ein solches: Also u. s. w."

Kant sieht auch hier den Trugschluß darin, daß (K. 307) „der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur von der Art ist, daß er in keiner Erfahrung angetroffen werde und man daher auch nicht zu ihm als einem objektiv gültigen Begriff gelangen könne". Indessen die Erfahrungen der Chemie lehrten objektiv gültige Einfachheit in den chemischen Elementen und zumal in deren Atomen kennen, so daß man aus diesem Grund auch diesen Schluß einen richtigen nennen kann. Jedoch es ist ganz einerlei, ob der Schluß richtig ist, oder nicht. Denn das Reden von der Einfachheit der Seele ist überhaupt wissenschaftlich wertlos. Kant sagt mit Recht (K. 302): „Der Satz: Ich bin einfach, ist nicht erschlossen, er ist unmittelbarer Ausdruck der Apperzeption und bedeutet nichts mehr, als daß diese Vorstellung: „Ich" nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse und daß sie absolute, obzwar nur logische Einheit sei." Aber da es sich also der reinen Vernunft dabei nur um die logische Einheit, nur um das Fürwort Ich, nicht um die persönliche Einheit der denkenden, wollenden, fühlenden Seele selbst handelt, so habe ich nicht in nähere Erörterungen einzugehen, sondern habe nur Kant zuzustimmen, welcher (K. 307) sagt: „So wenig wie mit diesem Beweis, so wenig wird die rationale Psychologie jemals durch bloße Begriffe, ohne Beziehung auf die mögliche Erfahrung Einsichten ausbreiten können."

Daß die Bestimmung der Seele, sie sei eine einfache Sub-

stanz als Gegensatz zum Körperlichen erfunden wurde, gibt Kant selbst (K. 304) zu, indem er hinzusetzt, der Wert dieser Bestimmung liege darin, daß sie dadurch von aller Materie zu unterscheiden und von aller Hinfälligkeit, der die Materie jederzeit unterworfen sei, ausgenommen werden könne; man sage daher auch, die Seele sei nicht körperlich. Indessen die Einfachheit teilt die Seele mit den Atomen, und welchen Wert hat die Weisheit der reinen Vernunft, welche nur zu sagen weiß: die Seele ist kein Körperliches. Dazu braucht es für die, welchen die Seele das Vermögen der Religiosität und der Sittlichkeit ist, keines Beweises. Die aber, welche alles auf körperbildende Materie zurückführen, brauchen, soweit sie widerlegt werden wollen, eine andere Widerlegung als durch logische und grammatische Vernünfteleien. Auch die Hinfälligkeit der Seele wird nicht, wie Kant meint, durch diesen Gegensatz zum Körperlichen abgehalten. Ich wies bereits auf das einfache Atom hin, das ebenfalls solange Unvergänglichkeit besitzt, als es Gottes Wille ist. Praktischer jedenfalls als diese mathematische oder geometrische Unterscheidung zwischen Körper und Seele ist die dynamische: Körper ist das, was der Kraft der Schwere teilhaftig ist. Seele ist das Vermögen der Religiosität und Sittlichkeit.

Da indessen Kant bei dieser Frage nach der Einfachheit der Seele sagt, ohne Erfahrung werde die reine Vernunft nicht zur Einsicht gelangen, so will ich hier einen später ausführlicher zu erwähnenden Erfolg erfahrungsreicher psychophysischer Untersuchungen von W. Wundt anführen. Er fand: „Kein Denken ohne Wollen und Fühlen, kein Wollen ohne Denken und Fühlen, kein Fühlen ohne Denken und Wollen.“ Keine seelische Äußerung somit ohne die anderen! Man kann daher gar nicht wie die reine Vernunft von einer einfachen, bloß denkenden Seele reden. Nicht eine einfache, eine dreieinige Seele lehrt die Erfahrung kennen. Dabei aber ist die menschliche Seele keineswegs das absolute, unbedingte Subjekt der Allheit ihrer Urteile. Gott allein ist dieses absolute, unbedingte Subjekt. Er ist der Herr seiner Urteile, seines Denkens,

Wollens und Fühlens. Er ist das reine gerechte Denken, die vollkommene Wahrheit, der vollendete sittliche, heilige Wille, das reine Gefühl, die ewige erbarmende Liebe. Diesem Gott gemäß, als seinem Ideal und Ebenbild, soll der Mensch als lebendige Seele sein Dasein verwirklichen. Die reine Vernunft aber nennt diese menschliche Seele einfach und deshalb unveränderlich und ein unbedingtes Subjekt. Der Mensch jedoch, der nach Kant sich nur von der Vernunft und nicht von sinnlichen oder, wie er auch sagt, von tierischen Beweggründen bestimmen lassen soll, verkehrt nur zu oft die Reinheit und Gerechtigkeit seines Denkens in Selbstsucht, Selbstherrlichkeit, Heuchelei und Ungerechtigkeit, Macht geht dabei vor Recht, im Großen, wie im Kleinen, der Wille versinkt dabei in Unsittlichkeit, Treue wird Untreue, Betrug und Hinterlist, Liebe wird Haß, Verachtung, Geringschätzung. Da kann man doch die Seele nichts Einfaches und Unveränderliches nennen und statt als unbedingtes Subjekt erscheint sie als ein von allmöglichen unreinen Einflüssen Bedingtes und Bestimmtes.

Der dritte Trugschluß, das Personsein betreffend, lautet (K. 307): „Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist sofern eine Person. Nun ist die Seele u. s. w. Also ist sie eine Person."

Dies ist der nichtssagendste aller Beweise. Kant findet es selbstverständlich, daß ein Mensch sich selbst zu aller Zeit numerisch identisch finde, er folgert aber aus seiner Auffassung der Zeit, daß damit noch nicht die objektive Beharrlichkeit eines Selbst eingeschlossen sei, also nicht für den Beobachter gültig zu sein brauche. Indessen im praktischen Leben klagt gerade der einzelne oft: Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust! Oder er fragt: Bin ich derselbe noch, der ich früher war? Die Beobachter aber rechnen mit der numerischen Identität eines Selbst von der Ausstellung des Geburtsscheines an bis zur Ausstellung des Todesscheines. Kant hat es freilich hier nur zu tun mit einer reinen Vernunft, deren wertlose Vorstellungen er zu widerlegen, zu verwerfen sucht. Für den Kant der er

fahrungsfrohen, praktischen Vernunft ist die Seele mehr als Denken, ist das Personsein mehr als bloßes Selbstbewußtsein. In dieser praktischen Seele ist ihm die reine Vernunft durch und durch verwachsen mit dem kategorischeu Imperativ und mit dem Achtungsgefühl vor der Pflicht. Hiermit steht Kant auf dem Boden des Strafrechts, das den Menschen ebenfalls als eine Person behandelt, darunter aber ein rechtliches und verpflichtetes Wesen versteht, das man verantwortlich machen kann, nicht für die numerische Identität seines Selbst, sondern für die Betätigungsweise seiner Selbst, seines Denkens, seines Wollens, seines Fühlens. Dabei rechnet das Strafrecht da, wo ohne Vernunft, in der Leidenschaft des Gefühls gehandelt wurde, mildernde Umstände zu. Im Widerspruch damit werden freilich oft großartig und mit Überlegung ausgeführte und lang fortgesetzte Untreue und Betrügerei verhältnismäßig geringer bestraft und erfahren geringere Ehrlosigkeit als kleinere, wohl gar aus Not verübte Untreue.

Kants und des Strafrechts praktische Auffassung von Seele und Personsein finden ihre wissenschaftliche Ergänzung durch Wundts bereits erwähnte psychophysische Erkenntnis. Der Mensch als lebendige Seele ist eine lebendige Persönlichkeit in der Dreiheit seines Denkens, seines Wollens und Fühlens. Diese Persönlichkeit soll aber eine dreieinige, eine durch Erziehung und mehr noch durch Selbstzucht einheitlich oder harmonisch ausgebildete sein. Denn sonst bilden sich Einseitigkeiten aus, der eine wird ein nüchterner Vernunft- und Verstandesmensch; der andere ein rücksichtsloser Willensmensch; der dritte ein charakterloser, verschwommener Gefühlsmensch.

Der vierte Trugschluß betrifft die Idealität, oder das Verhältnis der Seele zur Außenwelt und lautet (K. 311): „Dasjenige, auf dessen Dasein nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat nur eine zweifelhafte Existenz: Nun sind alle Erscheinungen von der Art, daß ihr Dasein nicht unmittelbar wahrgenommen werden, sondern auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, allein geschlossen werden kann: Also ist das Dasein

aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft. Diese Ungewißheit nenne ich die Idealität äußerer Erscheinungen und die Lehre dieser Idealität heißt der Idealism, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne der Dualism genannt wird."

Bereits im ersten Hauptstück ward die Frage behandelt, ob die Welt nur als eine Welt von Vorstellungen und Erscheinungen in uns, nur als Idealität bestehe, oder ob sie etwas außerhalb der Seele Bestehendes, eine Realität oder Wirklichkeit sei. Ich suchte zu zeigen, daß die Welt eine Wirklichkeit ist und daß Kant selbst diese Überzeugung hat, daß er somit auf dem Boden jener Lehre steht, die er hier Dualism nennt. Die Tatsache, daß Kant in diesem Trugschluß von vornherein von der zweifelhaften Existenz der Welt spricht, scheint dafür zu sprechen, daß er selbst auf dem Boden des Idealismus stehe. Doch am Ende des Schlusses spricht er nur von der Ungewißheit des Idealismus, aber von der möglichen Gewißheit des Dualismus. Heutzutage freilich verwirft man den Dualismus und tadelt sogar Kant, der darin stehen geblieben sei. Indessen die Philosophie, welche an die Stelle treten will, prunkt nur auf dem Titelblatt mit dem Namen „Monismus"; in der Schrift selbst spricht sie dualistisch von Gott, Geist und Seele als dem Inneren und von dem Materiellen als dem Äußeren. Keine monistische Philosophie überdies erklärt, wie aus der Welt des Müssens oder des naturgesetzlichen Wirkens eine Welt des Sollens entstehen kann, worin statt der Sittlichkeit Unsittlichkeit verwirklicht wird. Der Kantsche, oder der biblische Gott ist der Eine, der Monos, der Absolute, dessen Wille beide Welten ins Dasein treten ließ. Ein wirklicher Dualismus besteht nur da, wo Gott und Materie als eine von Ewigkeit her nebeneinander bestehende Zweiheit gedacht werden.

Es fehlt bei Kant in dieser Hinsicht nicht an Widersprüchen. Doch habe ich nicht nötig, auf diesen vierten Trugschluß und Kants Bemerkungen dazu, worin er den Schein, dem Idealismus anzugehören, entfernen will, näher einzugehen, da bereits im ersten Hauptstück davon die Rede war. Ich will lieber, da-

mit es nicht heißt, ich ginge den Widersprüchen aus dem Wege, eine spätere Stelle anführen, die mir ihrer Verständlichkeit und Eigentümlichkeit wegen, besonders zweckdienlich scheint. Es heißt (K. 402): „Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben, und existieren außerhalb derselben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch je wahrgenommen hat, muß eingeräumt werden, aber es bedeutet nur soviel: daß wir im Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; sie sind also dann wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewußtsein in einem empirischen Zusammenhang stehen, ob sie gleich darum nicht an sich., d. h. außer diesem Fortschritt der Erfahrung wirklich sind."

Nach dieser Behauptung wären z. B. die Indianer erst wirklich geworden, als die Entdeckung durch Kolumbus sie in empirischen Zusammenhang mit dem Bewußtsein der Europäer brachte. Indessen, sie wurden dabei weder erst wirklich, noch hörten sie auf, an sich zu sein. Besser freilich wäre es für ihr Dasein gewesen, sie wären außerhalb des Bewußtseins der Europäer, zumal der Spanier geblieben. Oder existiert die Lebensluft, der Sauerstoff, erst seit 1774, weil er erst seit dieser Zeit ein Gegenstand der Erkenntnis wurde und in empirischen Zusammenhang mit unserem Bewußtsein kam? Sätze, wie die von den Mondbewohnern scheinen unverständlich und wertlos zu sein. Indessen, ich führte den betreffenden Satz an, weil ich erst neuerdings wieder, mit Berufung auf Kant las, nur was in unserem Bewußtsein vorhanden sei, sei auch in der Welt wirklich. Solche Sätze stehen in Zusammenhang mit der Behauptung der reinen Vernunft, daß wir nur von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich reden könnten. Auch die Indianer, auch der Sauerstoff sollen daher nur Erscheinungen sein. Kein Mensch jedoch kann sagen, diese Erscheinungen des Indianers oder des Sauerstoffs seien Erzeugnisse des Vorstellungsvermögens. Jeder Mensch muß zugeben, daß diesen Erzeugnissen bestimmte durch die Sinne erhaltene Anschauungen äußerer bestimmter und benannter Gegenstände zu Grunde liegen. Würde man daher

aufhören mit der reinen erfahrungslosen Vernunft immer nur ins Unbestimmte hinein von unbestimmten Dingen zu reden, würde man sich daran gewöhnen, nur von Erscheinungen bestimmter und benannter Dinge zu sprechen, so würde man sich auch bewußt werden und bleiben, daß jede Erscheinung nur die durch die Sinne gewonnene Anschauung eines ganz bestimmten Gegenstandes ist, dessen Wesen oder Ding an sich zu erkennen, man sich freilich erst durch Eindringen in die Natur, in dem Sinn, in welchem Kant es fordert, die Mühe nehmen muß.

Trotz dieser und anderer Stellen, veranlaßt durch die Kategorienlehre, durch die damit verbundene Auffassung von Raum und Zeit und durch die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, behaupte ich daher, daß Kant, welcher im zweiten Trugschluß die reine Vernunft verwirft, weil sie keine Erfahrung kenne und alles aus reinen Vorstellungen und Begriffen ableiten wolle, welcher den Ideen allen objektiven Wert abspricht, weil ihnen keine sinnliche Anschauung zur Seite stehe, welcher gleich am Anfang der Kritik den oft wiederholten Satz aufstellt, alles Denken müsse sich auf Anschauungen, somit auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden könne: ich behaupte, daß Kant ein Dualist war und eine in ihrer gesetzlichen Bestimmtheit oder in ihrer Natur zu erkennende Außenwelt anerkannte. Ich behaupte es, zumal auch seiner Theorie des Himmels wegen und wegen des nachfolgenden bejahenden Teiles seiner Kritik der reinen Vernunft.

Kant sah ein, daß er mit der Widerlegung der vier Schlüsse der rationalen Seelenlehre derselben zu viel Ehre erwiesen habe. Er begnügte sich daher in der zweiten Auflage mit der Widerlegung, des einen, des Hauptschlusses, wonach bewiesen werden soll, daß die Seele eine Substanz, ein Seiendes ist. Der Schluß lautet (K. 689): „Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt und ist also Substanz. Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht

werden. Also existiert es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz." Kant fügt hinzu: „Im Obersatze wird von einem Wesen geredet, das in jeder Absicht, also auch wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatz aber ist von dem Wesen geredet, sofern es sich selbst als Subjekt nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtseins, nicht aber in Beziehung auf die Anschauung, wodurch sie als Objekt gegeben wird, betrachtet. Also wird per Sophisma figurae dictionis, mithin durch einen Trugschluß die Konklusion gefolgert."

Eine wesentliche Verbesserung in diesem Schluß liegt darin, daß hier die Seele nicht mehr als absolutes Subjekt ihrer Urteile bezeichnet ist. Im übrigen ist zu wiederholen, was bei dem ersten Trugschluß gesagt wurde. Die Dinge und ihre Eigenschaften haben nichts mit logischen Subjekten und ihren Eigenschaften zu tun; deshalb läßt sich auch darüber nichts durch logische oder grammatische Formen aussagen. Die sinnlich anschaubaren Dinge wirken ihre Eigenschaften, wir wissen nicht wie, wir wissen auch nicht, wie die Seele ihre Eigenschaften, ihr Denken, ihre Sittlichkeit wirkt. Deshalb ist es nicht grade ein Trugschluß, wenn ich von dem einen unbegreiflichen Ding, das ich ein Subjekt nenne, auf ein anderes unbegreifliches Ding schließe, das ich auch Subjekt nenne. Wissenschaftlich wertvolles wird aber dabei nicht gewonnen. Ich kann den Sauerstoff eine Substanz oder ein Beharrliches im Raum nennen, bei der Seele herrscht noch Streit, ob man sie Substanz, oder eine Tätigkeitsweise der Hirnsubstanz nennen soll, jedenfalls aber ist eine Seele als das in der Zeit numerisch Identische auch ein in der Zeit und in ihrem Leib Beharrliches, daß aber der Sauerstoff als Beharrliches als Lebensluft wirkt, die Seele aber als Vermögen der Sittlichkeit, das kann nicht aus Logik und Grammatik, sondern nur aus der Erfahrung erkannt werden. Somit widerlegte Kant das Verfahren der rationalen Seelenlehre in der zweiten Auflage so gut wie in der ersten. Er gab in der ersten Auflage nur Anlaß, mehr in Einzelnes einzugehen.

4. Seelen- und Gottesvorstellungen.

Diesen Vorstellungen und Schlüssen der reinen Seelenlehre lasse ich geschichtliche Vorstellungen folgen; denn sie gehören zu dem Gebiete der Erfahrung, welches Kant beachtet haben will. Da es sich aber für mich besonders um das handelt, was man die unsterbliche Seele nennt, so habe ich es nicht bloß mit philosophischen Vorstellungen, sondern auch mit Volksvorstellungen über die Seelen der Toten zu tun. Am bekanntesten dürfte die in der homerischen Dichtung enthaltene Vorstellung sein, daß mit der Zerstörung des Zwerchfells das Gemüt, d. i. das Wollen, Begehren und Fühlen, als Irdisches und die unsterbliche Seele Verunreinigendes vernichtet werde. Älter als die in dieser Dichtung angegebene Zerstörung durch Feuer, als die Leichenverbrennung, ist die Zerstörung durch das Zerfallenlassen des Leibes im Grabe. Das Verbrennen war nur Vornehmen und Reichen möglich und ward bevorzugt, da man meinte, das Feuer reinige die Seele vollständig von allem Irdischen. Denn eine bei den Völkern wohl allgemein vorhandene Vorstellung war es, daß die Seelen der Verstorbenen, je weniger sie vom Irdischen gereinigt seien, umsomehr den Trieb hätten, wieder zur Oberwelt zurückzukehren und an der alten Wohnstätte Schaden anzurichten. Das Kleingeld, welches der homerischen Dichtung zufolge den Toten mitgegeben wurde als Überfahrtsgeld von der Oberwelt zur Unterwelt, hatte nach älterer und verbreiteterer Vorstellung die Bedeutung einer Abkaufssumme für den hinterlassenen Besitz. Doch waren auch Opfer und andere Gebräuche nötig, der Seele Ruhe und Frieden in der Unterwelt zu geben.

Das alle Zerstörung Überdauernde war somit nur ein erinnerungsloses Denken. Erst wenn die Seele wieder Blut zu trinken bekam, sollte die Erinnerung auf kurze Zeit zurückkehren. Man fand sogar aus der vorhomerischen Zeit stammende Grabaltäre, welche in der Mitte einen trichterförmigen Kanal haben, durch welchen Opferblut ins Innere des Grabes gelangen konnte; sei es, die Fortdauer der Seele zu erhalten, wie ja die

Götter selbst Nektar und Ambrosia und Opferduft genießen mußten; sei es, das Leben der Seele in der Unterwelt erinnerungsreich zu machen. Eine klare Vorstellung machte man sich wohl nicht von diesem Leben in einer von Göttern des Todes und der Toten beherrschten Unterwelt, worin die Seelen nur die Schatten dessen waren, was sie auf Erden gewesen, und worin die Welt, in der sie weiter lebten, entbehrend des Lichtes der Sonne und der Leben schaffenden Kraft der himmlischen, oberweltlichen Götter, eine Welt des Todes und der Toten war und blieb. Trotz aller Erinnerungslosigkeit aber blieb der Fürst Fürst, der Krieger Krieger, der Greis Greis, die Braut Braut. Wie einer beim Tode war, lebte er weiter und selbst die Kleidung, die er trug, blieb dieselbe. Doch der Fürst wollte lieber Tagelöhner sein oben, als unten über die Scharen der Toten herrschen. Die Scharen indessen, von denen der Einzelne im Leben keinen Wert hatte, blieben auch in der Unterwelt die gering geachteten Massen, von denen man nur zu sagen wußte, daß sie fledermausartig piepsend umherschwirrten.

Das Entsetzliche dieser Vorstellung ließ auch in Griechenland eine orientalische Vorstellung Verbreitung finden, wonach dieses Leben in der Unterwelt kein ewiges ist, da die Seelen wiedergeboren werden. Jedoch auch dieser Seelenwanderungslehre fehlt das Entsetzliche nicht; vor allem dieses, daß die Seele eines schlecht lebenden Menschen sogar in einem Tierleib wiedergeboren werden könne. Plato, der die Sterngötter nur Männer schaffen läßt, benutzt die Seelenwanderungslehre dazu, aus den Feiglingen durch Wiedergeburt die Frauen entstehen zu lassen; aus Menschen schlechteren Lebens entstand die Mannigfaltigkeit der Tiere und wohl auch die der Pflanzen. Doch dieser Gedanke einer ewigen Wanderung ist selbst ein entsetzlicher und Buddha rühmt sich, das Mittel gefunden zu haben, wie man sich von solcher Wiedergeburt frei macht. Auch Plato kannte ein Mittel, wie nachher zu zeigen. Bei der Wiedergeburt wird die vorhandene Seele mit einem neuen Leib umkleidet, gleichsam wie ein Schauspieler zu einer bestimmten Rolle eine bestimmte Larve oder Maske, griechisch: prosōpon, lateinisch: persona, anzieht. Die alte Seele

kehrt somit gleichsam zu einer neuen Rolle in neuer Maske zurück. Das Wort Person ward später die Bezeichnung des Menschen überhaupt und zwar um ihn in seiner wesentlichen, ihn von dem Tiere unterscheidenden Eigenart, als selbstbewußtes, rechtliches, verpflichtetes und selbstverantwortliches Wesen zu kennzeichnen.

Es ist eigentlich eine sonderbare Vorstellung, eine Menschenseele wiedergeboren werden zu lassen in einem neuen Leibe, ohne daß sie eine Erinnerung hat an ihr früheres Dasein und somit, zumal als Tier, gar nicht wissen kann, wie sie ein besseres Leben führen soll. Eine Bestrafung der Seelen gewöhnlicher Menschen in der Unterwelt kennt die homerische Dichtung nicht, sie nennt nur ein paar grausame Bestrafungen von Menschen, welche des persönlichen Umganges mit Göttern gewürdigt waren und diesen Umgang frevelhaft mißbrauchten. Die uralte, weit verbreitete und noch in den ersten christlichen Jahrhunderten mächtige orphische Lehre, von der bereits erwähnt wurde, daß sie bemüht war, zu sorgen, wie der Mensch sich von irdischer Verunreinigung rein machen könne, war auch geschäftig, die Strafen der Unterwelt für Vergehen im Leben auszumalen. Ihre Phantasie erfand dabei Vorbilder für Dantes Hölle, auch fanden sich auf einem orphischen Grabsteine die Worte: „Handle gut, Deine Werke folgen Dir nach!" (Ernst Maaß: Orpheus), doch habe ich es hier nicht mit solchen Einzelheiten zu tun. Es ist nur klar, daß da, wo von Bestrafungen die Rede ist, die Seelen nicht ganz erinnerungslos und empfindungslos gedacht werden können. Noch ist der Vollständigkeit wegen zu erwähnen, daß neben diesen Vorstellungen auch die Vorstellung lebte von einem Lande oder Gefilde der Seligen. Doch war dies nur ein Land für auserlesene Helden oder besondere Lieblinge der Götter.

Diese Volksvorstellungen, wonach das wahrhaft Überlebende der Seele das Denken war, Wollen und Fühlen aber als der Sinnlichkeit oder dem Irdischen angehörend, mit dem Tode vernichtet wurden, fanden ihre philosophische Begründung und Feststellung durch die größten griechischen Denker, durch Plato und Aristoteles. Sie schrieben, wie im „Geschichtlichen" bereits erwähnt,

Wollen und Fühlen mit einem an die Sinnlichkeit gebundenen Denken einer sterblichen Seele zu, das reine Denken dagegen, die Vernunft, als das Vermögen, die ewigen und wahren Ideen und Begriffe zu denken, war die göttliche und allein unsterbliche Seele im Menschen. Diese Seele konnte dann freilich nach dem Zerfallen des Leibes die ewigen göttlichen Ideen zum alleinigen Inhalt haben. Deshalb konnten auch nach Plato die unsterblichen Seelen der Philosophen, die sich nur mit der Idee des Ewigen Wahren, Schönen und Guten beschäftigt hatten, der Wiedergeburt entrinnen, da sie das Gefilde der Seligen, das an der obersten Grenze der Luft sein sollte, erreichen konnten, während die Seelen der Nichtphilosophen der Seelenwanderung verfallen blieben. Doch selbst die Philosophenseelen mußten nach Plato nach einer gewissen Zeit die Wanderung wieder beginnen.

Glückliche Tote schienen die Könige und die in der Schlacht Gefallenen der alten Deutschen zu sein; sie setzten in der lichten Halle Odins, des Allvaters, in der Walhalla die Freuden der Erde, Kampf und Gelage fort. Nur freilich blieben die Kämpfe jetzt ebenfalls nur Schattenkämpfe. Es galt nicht mehr, das Leben einzusetzen und die Wunden heilten sofort wieder. Das übrige Volk aber, das nicht im Kampfe gefallen, das den Strohtod gestorben war, verfiel dem Reich der Todesgöttin, dem Nebelheim und wenn auch dem Einzelnen Erinnerung und persönliches Leben verblieb, so war es doch die Welt des Todes, die ihn umgab, und sein Leben zu einem Nebel und Schatten machte.

Auch nach alttestamentlicher Vorstellung führten die Abgeschiedenen ein persönliches Leben, aber auch hier war dieses Leben getrennt von dem Gott des Himmels und der Erde, ein tieftrauriges, schattenhaftes, gegen alles Geschehen auf der Oberwelt gleichgültiges. Mit dem Aufkommen der Vorstellung, den auf Erden unschuldig Verfolgten werde im Jenseits Genugtuung zu teil, noch mehr aber mit den Aufkommen der messianischen Hoffnungen hörte das persönliche Leben auf als Schattenleben gedacht zu werden. Im zweiten vorchristlichen Jahrhundert trat diese Änderung ein. Man dachte, Gott und Messias hielten

Gericht, die, welche Gottes Willen getreu auf Erden erfüllt hätten, lebten im Himmel weiter, die Untreuen und Gottlosen aber verfielen der Hölle (Prof. D. Wünsche, die Poesie des Todes im alttestamentlichen Schrifttum. Deutsch-Evangelische Blätter v. W. Beyschlag. April 1902).

Jesus von Nazareth kannte kein Reich der Toten oder Schatten. Die Menschen als lebendige Seelen zu Gottes Ebenbild geschaffen, waren ihm die Kinder Gottes, des Vaters im Himmel. Die Erde war ihm die Wiege, die Stätte des Werdens und der Erziehung dieser Kinder Gottes. Nicht die Erde als solche verunreinigte, wie bereits erwähnt (S. 18). Sie trug überhaupt nach evangelischer Anschauung, als Schöpfung Gottes den Stempel seiner Herrlichkeit. Jesus sprach daher auch von dem Reiche Gottes auf Erden, wie er von einem Reiche Gottes im Himmel sprach. Das Reich Gottes war da, wo Gottes Wille herrschte, wo die Menschen in Liebe und Treue zu ihm, ihrem Vater im Himmel, seinem Willen gemäß lebten. Jesus sagte aber auch: der Himmel ist in euch, in eurem Herzen. Dieser Himmel ist auf Erden da, wo der Mensch sich als Kind Gottes weiß und fühlt und will, wo er sich in Frieden weiß und fühlt mit Gott, mit der Welt und mit sich selbst.

Jesus sagte nichts über das Leben im Himmel. Er wehrte nur den Vergleich mit irdischen Bildern ab, indem er das Leben der auferstandenen Seelen dem der Engel gleichstellte. Indessen mit vollster Erinnerung an das Irdische läßt er die Seelen fortleben; denn von jedem unnützen Wort hat der Mensch Rechenschaft zu geben. Die Gesinnung, in welcher der Einzelne sein Dasein verwirklichte, die Freudigkeit und Treue, mit der er sein Herz allem Himmlischen und Ewigen, allem Wahren, Sittlichen und Herrlichen zuwandte, oder die Gesinnung, in welcher der Einzelne sein Herz zur Untreue verkehrte, indem er sich zum Sklaven seiner selbst und seiner sinnlichen, vergänglichen Bestrebungen und Genüsse machte, diese verschiedenen Gesinnungen veranlaßten jedoch Jesus davon zu reden, daß die einen im Jenseits nach rechts, die anderen nach links zu gehen hätten und anknüpfend an vorhandene Vorstellungen, sprach er auch

von Heulen und Zähneklappern, von Feueröfen und Flammenmeeren. Denn wenn der Himmel in uns sein kann, so kann auch die Hölle in uns, in unserem Herzen sein. Sie ist überall da, wo Friedlosigkeit in unserem Innern ist, Unfrieden mit Gott, mit der Welt, mit sich selbst. Wie groß nun muß diese Hölle werden, wenn die Seele hineinkommt in das Reich der Klarheit aller Wahrheit, des Lichtes aller Erkenntnis! Wie groß bei so manchem, der sich auf Erden unter den Ersten zu sein dünkte in ketzerrichterischer Unduldsamkeit, Selbstherrlichkeit und Selbstgerechtigkeit und welcher nun im Lichte der Erkenntnis seine eitle Selbstsucht, seine irdische, nichtige Herrschsucht erkennt und selbst seinen Frevel an dem Gott der Liebe und an dem, welcher für den Frieden und die Versöhnung der Menschen auf Erden den Tod am Kreuz erlitt, mit der Bitte um Vergebung für seine Feinde! Es ist hier nicht zu reden von den verschiedenen Formen sklavischen Dichtens und Trachtens nach sinnlicher Lust, nach irdischem Gut und weltlicher Macht und Pracht; aber es wird nicht an solchen fehlen, welche auf Erden nicht müde werden konnten, da wo sie gesehen wurden, zu sagen: Herr! Herr! und welche sich was Rechtes zu sein dünkten, welche aber trotz alledem im Reich der Erkenntnis zur Erkenntnis ihrer Selbst gelangend, voll Schamgefühl nach links, das heißt, von der Stätte der Guten weg, sich wenden und welche das Auge des Richters fliehend, in der äußersten Ferne sich verbergen möchten. Nicht auch an solchen wird es fehlen, denen es ist, als ob sie heulen und mit Zähnen klappern müßten, als ob sie im Feuerofen, im Feuermeer, oder im Schwefelpfuhl säßen.

Es ist dieselbe Seele, welche auf Erden sich als Kind Gottes betätigen soll und im Jenseits zur vollen Erkenntnis ihrer selbst und ihres irdischen Tuns und Treibens gelangt. Selbstverständlich habe ich es hier nicht mit der Frage nach dem Ende aller Dinge oder mit dem Weltgericht zu tun, und betreffs der Frage nach der Auferstehung von Leib und Seele begnüge ich mich mit den Worten: Es wird gesäet verweslich und wird auferstehen unverweslich. Ich redete hier von Himmel und Hölle

vorzugsweise nur, weil zu Kants Voraussetzungen der Vernunft auch das künftige Leben gehört und von diesem Leben zu reden hier eine bessere Gelegenheit ist als später.

Wenn ich nun Jesu Worte und Forderungen, welche über das Wesen der Seele und Gottes Aufschluß geben können, wieder wissenschaftlich und philosophisch zusammenfassen soll, so ist als selbstverständlich zu wiederholen, was in dem „Geschichtlichen der Philosophie“ (S. 19f.) zum Teil bereits gesagt wurde, daß wir bei Jesus keine philosophische Begriffsentwicklung, am wenigsten eine solche der reinen Vernunft finden. Er sprach volkstümlich, anschaulich, in Gleichnissen, und drückte, wie die Propheten, das Wesen Gottes durch den Namen der ihm zugeschriebenen Eigenschaften aus. Gott Zebaoth war der Herr und Schöpfer aller Kräfte des Himmels und der Erde. Jehovah war der Gott, der da ist, der er war und sein wird, der ewig derselbe, die ewige Treue. Für Jesus war Gott vor allem der Vater im Himmel und als solcher war er die reine Wahrheit, die Treue, die Gerechtigkeit, die Heiligkeit, die erbarmende Liebe.

Im Hinblick nun auf den Gott Platos und Aristoteles', der den Ausgang bildete und noch bildet aller wissenschaftlichen und philosophischen Gottesbetrachtung und welcher ein über der Fixsternwelt thronender, einfacher und unpersönlicher Gott, das reine, ruhende Denken, war, ist der evangelische Gott ein lebendiger, persönlicher Gott, in dem wir leben, weben und sind und er in uns. Als reine Wahrheit ist er das reine Denken, aber als Persönlichkeit ist er zugleich das Selbstbewußtsein, das Wissen, die Wahrhaftigkeit und Treue. Als Heiligkeit, d. i. als vollendete Sittlichkeit ist er zugleich der reine Wille, der Wille des Guten und Rechten; als erbarmende Liebe ist er das reine Gefühl. Wissenschaftlich und philosophisch ist daher der evangelische Gott kein einfaches Wesen. Er ist ein denkender, wollender fühlender Gott, ein dreieiniger Gott, das was wir eine lebendige Persönlichkeit nennen.

Selbstverständlich gilt von der lebendigen Seele des Menschen als dem Ebenbilde Gottes dasselbe, was bei Rücksicht-

nahme auf das Evangelium von dem Gottesbegriff gilt. Die unsterbliche Seele ist ebenfalls nichts einfaches, sie betätigt sich in der Dreiheit des Denkens, Wollens und Fühlens. Sie soll sich in dieser Dreiheit, in dem selbstbewußten, selbstgewollten, mit Liebe und Freude betätigten Streben nach Reinheit des Denkens, Wollens und Fühlens, als einiges Wesen, als lebendige Persönlichkeit, als Kind Gottes betätigen und verwirklichen. Für Jesus waren diese drei seelischen Äußerungen gleichwertig. Denn wenn er auch die reine Gesinnung und die Liebe mehr betonte als die Reinheit und den Umfang des Denkens und Wissens, so forderte er doch mit gleicher Strenge einen Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit. Er wußte indessen wohl, daß nicht jedermann ein Schriftgelehrter, ein Theologe, Priester, ein Philosophe oder ein Wissenschaftsmann sein kann, es wäre daher ungerecht gewesen, bei der Wertschätzung des Menschen als Kind Gottes die Reinheit und den Umfang des Denkens und Wissens in Anrechnung zu bringen. Jesus legt daher nur den Maßstab der reinen Gesinnung oder des reinen Willens an, fügt jedoch hinzu, daß von dem, welchem viel gegeben ist, auch viel gefordert werde. Von diesem wird auf Erden eine umso reinere Gesinnung und Liebe gefordert; und im Jenseits wird bei diesem die umso tiefere Selbsterkenntnis nicht ausbleiben.

In der Philosophie der christlichen Zeit zerlegte man natürlich nicht mehr Denken, Wollen und Fühlen in zwei verschiedene Seelen, wie in der griechischen, aber man fuhr fort, ungleichwertige Vermögen in der einen unsterblichen Seele anzunehmen. Der erste, der eine Gleichwertigkeit innerhalb derselben begründete, war Augustin. Er unterschied aber nicht zwischen Wille und Liebe, voluntas et amor, sondern er unterschied auf der Seite des Denkens, das Gedächtnis, memoria, von der Vernunft, intellectus. Wesentlich aber ist, daß er zugleich feststellte, keine dieser drei seelischen Äußerungen sei ohne die anderen. Keine memoria ohne intellectus, voluntas et amor. Keine voluntas et amor ohne intellectus und memoria u. s. w. Da ihm aber das Gedächtnis zugleich ein Selbstbewußtsein, also ein Selbst war oder das, was man Person nannte, so meinte er, der

Gleichwertigkeit seiner Dreiheit wegen, dieselbe sei in der Form von drei Personen zu denken. Aus der dreieinigen Seele ward daher bei ihm eine dreipersönliche Seele, in welcher keine Person ohne die beiden anderen sein sollte.

Augustin entwickelte seinen philosophischen Seelenbegriff nur, um in seinem kirchlichen, aber philosophischen, Gottesbegriff eine Gleichwertigkeit von Personen zu begründen, während andere Kirchenväter eine Ungleichwertigkeit der Personen in ihrem Gottesbegriff angenommen hatten. Augustins Seelenbegriff fand daher in der Folgezeit keine Beachtung. Auf seinen Gottesbegriff habe ich aber hier nicht näher einzugehen. Die wissenschaftliche Theologie nennt ihn einen neuplatonischen, auch einen byzantinischen. Ich aber habe es hier nur mit dem evangelisch festzustellenden Gottesbegriff zu tun, und habe bei anderer Gelegenheit mehr von Augustins Gottesbegriff gesprochen.

Mit dem Wiedererstehen einer Philosophie, welche sich nicht mehr an, durch kirchliche Mehrheitsbeschlüsse festgestellte, Begriffe gebunden erachtete, stieg der Wert des Denkens wieder mächtig, aber einseitig in die Höhe. „Ich denke, so bin ich", ward jetzt das Schlagwort. Mit Recht sagt Kant (K. 302), der Kritik einer reinen Vernunft, welche diesen Satz als Schlußfolgerung betrachtete, erscheine dieser Satz als Tautologie. Denn wenn der Mensch sich ein Ich nennt, so fühlt und weiß er sich bereits als ein Seiendes. Die Berechtigung aber und die Bedeutung dieses Satzes in der Philosophie liegt indessen darin, daß er einer geistknechtenden Kirche gegenüber zuerst wieder aussprach: Ich denke, so bin ich. Nur durch Denken betätige und verwirkliche ich das mir von Gott bestimmte Sein und Wesen. Nur durch Denken betätige ich die evangelische Forderung, zu prüfen und zu forschen und das Gute zu behalten. Die Einseitigkeit indessen, mit welcher das Denken auf den Schild erhoben wurde, ward Anlaß, daß man, wie in der griechischen Philosophie, in Gott, Geist und Seele wieder nur das Denken, die Vernunft, als kennzeichnendes Wesen erblickte. Daß man dabei die Vernunft wieder, als das Göttliche und Gute, der

Materie und dem Körperlichen als dem Ausgedehnten und Schlechten gegenüberstellte.

Die Selbstgefälligkeit nun, welche die reine Vernunft meinen ließ, alles begrifflich, ohne Berücksichtigung der Erfahrung entwickeln zu können, veranlaßte Kant, die Grenzen der reinen Vernunft feststellen zu wollen. Freilich stand er selbst noch auf dem Boden dieser reinen Vernunft, insofern auch er die unsterbliche Seele eigentlich nur als Denken, nur als Vermögen der Begriffe und Ideen betrachtete, während das Gefühl ihm etwas Empirisches war. Doch sahen wir bereits, daß ihn seine Rücksichtnahme auf die Erfahrung in Betreff der materiellen Natur eine dynamische Naturauffassung aufstellen ließ, von der ich behaupte, daß sie die evangelische ist, weil nach ihr das kleinste Teilchen der Materie, wie das Ganze derselben, eine von Gott gewollte, gesetzlich bestimmte Wirkungsweise besitzt. Ich zeigte auch im dritten Trugschluß, daß nach Kants der Erfahrung Rechnung tragender Vorstellung die Seele ein Wesen ist, worin Vernunft, kategorischer Imperativ und Achtungsgefühl miteinander verwachsen sind. Auch in Betreff des Gottesbegriffs stellte sich Kant, wie wir sehen werden, auf den Boden der Erfahrung, die ihm durch das moralische Gesetz im Inneren zu teil wurde. Auch hierbei steht er auf evangelischem Boden, insofern ihn das reine Sittengesetz unserer Religion zum wahren Gottesbegriff führte.

Ein Zeitgenosse Kants, Joh. Nik. Tetens, Prof. der Philosophie in Kiel, ließ 1776 „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung" erscheinen. Ein bedeutendes Werk, das aber in seiner wesentlichen Bedeutung bei dem Ansehen Kants unbeachtet blieb. Erst in neuerer Zeit fängt man an, auf es zu verweisen. Tetens betrachtete darin die Seele wieder als eine gleichwertige Dreiheit und dabei unterschied er jetzt die drei Äußerungen des Denkens, Wollens und Fühlens. Es ist dieselbe Unterscheidung, die ich aus Jesu Forderungen folgerte, doch lasse ich unentschieden, ob Tetens bewußt oder unbewußt zu dieser Übereinstimmung mit Jesus kam. Kant, wie die folgende Philosophie überhaupt, nahm

Tetens Dreiteilung an, aber nicht die Gleichwertigkeit. Man fuhr fort von höheren und niederen Erkenntnisvermögen, statt nur von einem höheren und niederen Erkennen zu reden, und mit der Hochstellung der Vernunft ward das Gefühl geradezu das Organ des Aberglaubens, als ob alles Vernunft wäre, was sich als Vernunft anpreist und als ob es keine Unvernunft geben könne.

Ich will hier nicht in Einzelheiten eingehen, deshalb erwähne ich nur noch, daß Kant von einem Absoluten sprach, als dem schlechthin Unbedingten, alles Bedingenden. Bei der Zerteilung der seelischen Dreiheit leitete dann Hegel alles aus dem absoluten Denken oder dem absoluten Wissen ab, Schopenhauer aus dem absoluten Willen, später F. Ritter von Feldegg aus dem absoluten Gefühl. Keine dieser Philosophien betrachtete mit Kant die Materie als etwas Dynamisches, in bestimmter Wirksamkeit Verharrendes. Sie blieb im allgemeinen das Ausgedehnte, sie war in der mit Hegel in Verbindung stehenden Philosophie die Nacht, aus welcher das Licht des Geistes sich erhob, sie war in den an Schopenhauer anknüpfenden Richtungen das Äußere zu dem inneren Geistigen, Seelischen und Göttlichen. 1863 erschienen von Wilhelm Wundt: „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele". Ich kenne nur die 1892 erschienene zweite Auflage. In dieser Schrift ist denn Tetens' seelische Dreiheit wissenschaftlich verwertet, insofern Wundt, worauf ich im dritten Trugschluß über die Seele bereits hinwies, durch psychophysische Untersuchungen fand, was in ähnlicher Weise einst Augustin, freilich bei einer vorhin erwähnten anderen Dreiteilung der Seele, behauptet hatte. Wundt fand, daß: Kein Denken ohne Wollen und Fühlen, kein Wollen ohne Denken und Fühlen, kein Fühlen ohne Denken und Wollen sei. Wundt bestreitet und bekämpft daher auch jene Bestrebungen, welche aus einer einzelnen seelischen Äußerung die anderen ableiten wollen. Durch andere Betrachtungen kam Theobald Ziegler in seiner Schrift: „Das Gefühl, 1893" zu gleicher Überzeugung und sagt: „Wir bleiben hübsch bescheiden auf empirischem Boden, wir erkennen die alte Dreieinigkeit vom Vor-

stellen, Wollen und Fühlen an, sind aber überzeugt, daß dem letzteren die erste Stelle unter diesen dreien gebührt."

Weder Wundt, noch Ziegler werden bei ihren Betrachtungen an Evangelisches gedacht haben. Ich aber begrüßte ihre Erkenntnisse, zumal Wundts experimentelle Beobachtungen, als wissenschaftliche Stützen dessen, was ich eben als evangelische Seelenvorstellung begründete. Selbstverständlich begrüßte ich sie auch als wissenschaftliche Stützen für die evangelische Gottesvorstellung, zumal Wundt die einseitigen Vorstellungen eines absoluten Denkens, Wollens oder Fühlens verwirft. Ich habe im „Erkennen und Schauen Gottes" diese Vorstellung von einer dreieinigen Seele erkenntnistheoretisch verwertet. Man wunderte sich, was beim Erkennen das Gefühl zu tun habe. Hätte man gelesen, man würde gefunden haben, daß sogar beim Naturerkennen das Gefühl seine Bedeutung hat. Beim Erkennen Gottes aber erblickt und erkennt die reine Vernunft in Gott auch nichts weiter als Vernunft.

Kant, der freilich neben der Vernunft noch dem Willen oder dem kategorischen Imperativ und dem Achtungsgefühl Rechnung trägt, erblickt in Gott vor allem die Macht, ohne welche die moralischen Gesetze bloße Hirngespinnste wären. Wohl erkennt er in seinem Aufsatze vom „Ende aller Dinge" die Liebenswürdigkeit des Christentums an, welches die Pflicht in freie Neigung verwandeln wolle; aber er nennt dies einen unlösbaren Widerspruch. Hegel forderte bereits, das Sollen müsse zur vollen Freiheit des Handelns ein Wollen werden; und tatsächlich löst ein freudiges Wollen, eine Liebe zur Sache, Kants vermeintlichen Widerspruch. Deshalb aber sage ich auch, nur wer trotz erfahrener Mißerfolge und Enttäuschungen, trotz vorhandenen frevelhaften Mißbrauchs geistiger Gaben und trotz des dadurch gesteigerten Elendes auf Erden die Freiheit des Gefühls sich wahrte, das Gefühl für die Herrlichkeit der Schöpfung und das Gefühl der Liebe und Achtung vor der Menschheit, nur der wird den evangelischen Gott der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe erkennen können und sich in ihn versenken wollen. Notwendig freilich ist, daß man dabei aufhört, Gott als bloße Personalität, als beschränkte Person,

als reines Selbstbewußtsein zu denken, er muß mit J. Sengler als absolute Persönlichkeit gedacht werden, die freilich unausforschlich und unausdenkbar ist, wonach Gott aber doch als Herr seines Denkens, Wollens und Fühlens, als ewige Wahrheit, Heiligkeit und Liebe und als Herr dessen, was er in gesetzlicher Bestimmtheit ins Dasein treten ließ und läßt, gedacht werden kann und gedacht werden soll.

Wenn bei diesem Schluß noch ein Wort über das Verhältnis von Leib und Seele zu sagen ist, so wäre das Einfachste dies, daß man nichts darüber weiß. Solange der Gegensatz bestand zwischen Denken und Ausdehnung, betrachtete man die Seele als denkende, die Materie und den Leib als ausgedehnte Substanz. Mit der genaueren Erkenntnis der Nerven und zumal der Tatsache, daß das Denken mit Vorgängen im Gehirn, zumal in der grauen Rindenschicht, verbunden sei, sah man auch von einer Seele oder Seelensubstanz ab und bildete sich ein, die seelischen Erscheinungen durch Schwingungen der kleinsten Gehirnteile erklären zu können. Das aber ist in Wahrheit eine Trugschlußerklärung. Man setzt dabei eben die Schwingungen voraus, da man kein Substrat annehmen will, aber doch eine Annahme braucht. Man spricht dabei in neuerer Zeit viel von einem Parallelismus der seelischen und leiblichen Erscheinungen. In neuester Zeit sagt man auch, das Ich empfinde seine eigene Ausdehnung oder seine Raumerfüllung und deshalb nenne auch das Ich dieses Ausgedehnte seinen eigenen Leib. Auf diese Weise hofft man, die unerklärte Wechselwirkung von Seele und Leib, wie den angeführten unerklärten Parallelismus entbehrlich zu machen. Man wird aber dabei an des Aristoteles „Buch von der Seele" erinnert.

Jedenfalls der Seelenwanderungslehre gegenüber verwirft Aristoteles die Annahme, die Seele könne in jeden Leib, auch in Tierleiber eingehen. Die Seele passe sich ihren Leib an, sie sei die Entelechie, die Zweckursache desselben. Man könne daher auch nicht nach ihrem Sitze fragen oder sagen, sie wohne in ihm, denn dann sei kein Grund, weshalb sie nicht auch aus dem Leib herausgehen könne. Sie sei ganz eins mit ihm.

Gegen Schluß des Buches sagt er freilich, nur von der das Ewige denkenden, göttlichen, unsterblichen Seele müsse man sagen, sie komme thürathen, d. i. von außen herein. Den Wohnsitz dieser von außen gekommenen Seele gibt er jedoch nicht an, auch nicht, warum diese von außen gekommene Seele nicht wieder im Leben einmal hinauskönne. Wenn man dann weiter des Aristoteles „Buch von der Zeugung“ liest, so erfährt man verwundert, daß durch das Eingehen des Stoicheion der Sterne, d. i. des Elementes der Sterne, des Äthers, in feuchte Erde, oder z. B. in ein schaumiges Bläschen am Meere, belebte, beseelte Wesen, z. B. Muscheln, entstehen sollen. Solche durch Urzeugung entstandenen Wesen pflanzen sich dann weiter fort. Wo aber wohnt nun dieses beseelende Sternelement im Leibe? Wie ist sein Wirken in demselben? Die Fragen also, welche Aristoteles im Buch von der Seele verwirft, weil er von einem fertigen Lebewesen ausgeht, treten auf, sobald Kant im Buch von der Zeugung angibt, wie ein lebloser Leib belebt wird. So aber bleibt auch da, wo das Ich sich als ausgedehnten Leib empfinden soll, die Frage nicht aus, wie kann ein aus physikalisch und chemisch wirkenden Atomen gebildeter Leib eine denkende, wollende, fühlende Seele entwickeln oder wie ist sie in ihm lebendig? Selbst von einem Parallelismus der Erscheinungen ist nicht zu reden, denn die Atome wirken, wie sie in gesetzlicher Bestimmtheit wirken müssen, das Wirken der Seele aber ist ein Sollen, sie kann ihr Denken aussprechen und kann es verschweigen, sie kann heucheln und wahr sein. Und wenn Kant bei der nur denkenden Seele Realität und Substantialität vermißte, so ist dies bei einer denkenden, wollenden und fühlenden Seele um so weniger der Fall, als man seit Schopenhauer sogar die Materie als Willen zu betrachten gewohnt ist.

5. Kosmologische Widerstreite.

Kant erklärt nicht, was ein Kosmos ist und verstand darunter wohl, wie es seit alter Zeit der Fall ist, die Welt als geordnetes Ganzes. Er erklärt indessen das Wort Welt. Es

bedeutet nach ihm (K. 348): „Das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis im großen und kleinen, d. i. sowohl in Hinsicht auf Zusammensetzung, als auch auf Teilung. Diese Welt aber wird Natur genannt, als ein dynamisches Ganzes, nicht als Aggregat, sondern als Einheit im Dasein der Erscheinungen. Da heißt nun die Bedingung von dem, was geschieht, die Ursache, und die unbedingte Kausalität der Ursache in der Erscheinung die Freiheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verstande die Natursache. Das Bedingte im Dasein überhaupt heißt zufällig und das Unbedingte notwendig. Die unbedingte Notwendigkeit der Erscheinungen kann Naturnotwendigkeit heißen."

Auf eine wichtige Unterscheidung weist Kant hiermit hin. Wir können sagen, die Welt, als mathematisches Ganzes, als Aggregat einzelner Dinge, ist das Gebiet der beschreibenden Naturwissenschaft; das dynamische Ganze dagegen ist das Gebiet der Naturkräfte, der Naturlehre, zu welcher indessen im weiteren Sinne neben Physik und Chemie auch Physiologie und Psychologie gehören. Man vereinigt freilich beide Gebiete jetzt als Naturwissenschaft, denn man weiß, daß auch bei den Einzelheiten des Weltaggregats deren Natur zu erforschen ist. Kant unterscheidet also Welt und Natur und auch wir reden mehr von Naturgesetzen, als von Weltgesetzen. Kant spricht bei der Natur nur von einer inneren Kausalität. Wir reden von Natur da, wo man überhaupt die gesetzliche Bestimmtheit eines Dinges, die innere und äußere, wie die gesetzliche Wirkungsweise einer Kraft im Auge hat. Man unterscheidet auch nicht mehr, wie Kant (K. 348), eine Natur adjective, formaliter genommen, bei einzelnen Dingen, wie bei einer Flüssigkeit, bei dem Feuer, von einer Natur substantive, materialiter genommen, bei einem Ganzen. Man spricht von der Natur, sowohl bei Betrachtung der gesetzlichen Bestimmtheit der einzelnen Dinge, z. B. der Flüssigkeit und des Feuers, als auch bei der Betrachtung eines Ganzen, z. B. der Sternenwelt.

Bei der Erklärung dessen, was er unter Natur versteht, nennt Kant die unbedingte Kausalität der Ursache, welche er früher das absolut oder schlechthin Unbedingte und wenige Zeilen vorher die absolute Selbsttätigkeit nannte, in inhaltslosester Weise die Freiheit. Er läßt eben hier die reine, inhaltsleere Vernunft reden. Da wo er die praktische Vernunft reden läßt, wird diese Selbsttätigkeit und Freiheit zum einigen Gott, der nach Kant kein bloßer Bildner, sondern der Schöpfer der Welt der sinnlichen Natur und der Welt der Sittlichkeit ist. Von diesem Schöpfer trägt in der Theorie des Himmels das kleinste Element der Materie den Stempel des unendlichen Verstandes. Jedes einzelne und selbst das kleinste Element ist daher ein gesetzlich Bestimmtes, ein mit Notwendigkeit Wirkendes, ein Notwendiges. Hier dagegen heißt das einzelne wieder ein Zufälliges, eben weil Kant von keiner Gesetzlichkeit des einzelnen im Irdischen wußte.

Wir sprachen bereits z. B. S. 34, 36, von dieser Unkenntnis Kants und sahen auch bei Besprechung des subjektiv Empfundenen oder Wahrgenommenen, daß alles in der Natur bis ins Kleinste hinein gesetzlich bestimmt oder bedingt ist und somit teil hat an der Naturnotwendigkeit. Nur weil dieses so ist, nur weil das einzelne selbst nicht zufällig ist, nur deshalb besteht auch die allgemeine Notwendigkeit, oder die gesetzliche Bestimmtheit der wahrnehmbaren Natur. Ich beanstande daher bei dieser Erklärung des Wortes Natur das Reden von dem einzelnen als einem Zufälligen; ich beanstande aber auch das Reden von Erscheinungen. Denn dem absolut Unbedingten, dem freitätigen Gott stehen doch nur die von ihm bedingten oder verursachten Wirkungen oder Gegenstände gegenüber, sei es die Welt als Schöpfung, als Ganzes, seien es die Einzelheiten des Ganzen. Nur der Mensch steht, wenn wir Kant zustimmen, bloß Erscheinungen, nicht Gegenständen gegenüber.

Ich verweise hier auf das im Abschnitt über Erscheinungen Gesagte. Die reine Vernunft, weil sie alle Erfahrung vermeiden muß, kann nicht von Steinen, Pflanzen, Tieren reden, da dies Erfahrungsgegenstände sind. Sie spricht daher nur

von unbestimmten Erscheinungen, welchen unbestimmte Gegenstände zu Grunde liegen. Sie spricht aber auch nicht von Gott, da dieser Ausdruck zu sehr an den Schöpfer der Welt der sinnlichen Natur und der Welt der Sittlichkeit erinnert, beide Welten aber nach Kant Gegenstände der Erfahrung sind, somit der praktischen Vernunft angehören. Das Reden aber von Freiheit, von absoluter Kausalität und von dem absolut Unbedingten zerreißt sofort die Beziehung des Unbedingten zu dem sinnlich Wahrnehmbaren, rückt es in unerreichbare Ferne. Da läßt sich denn trefflich schwelgen in einem Reden von unendlichen Reihen von Ursachen und Wirkungen, vom Unbedingten zum Bedingten. Bei der aufsteigenden Reihe macht die Vernunft, sagt man, mit der Annahme einer obersten, oder Endursache einen willkürlichen Schluß, da sie das Absolute nie erreichen kann. Ebenso macht sie bei der absteigenden Reihe mit der Annahme eines letzten oder kleinsten Bedingten einen willkürlichen Schluß der absteigenden, oder einen willkürlichen Anfang der aufsteigenden Reihe, da sie den Anfang des absolut Kleinsten oder das absolut erste Bedingte nicht finden könne. Auch bei der mathematischen Auffassung der Welt ist hierbei die absolute Totalität der zusammengehäuften Dinge nicht zu erreichen. Man kann daher auch hier schwelgen in unendlichen Reihen, über deren Anfang und Ende um so weniger Bestimmtes zu sagen ist, als ja die Erscheinungen selbst Erscheinungen unbestimmter Gegenstände heißen.

Die praktische, der Erfahrung Rechnung tragende Vernunft kennt solche unendliche Reihen nicht. Kant freilich konnte bei den Kenntnissen seiner Zeit sich bei der dynamischen Betrachtung der Natur noch nicht auf den Boden der praktischen Vernunft stellen. Indessen bei der mathematischen Betrachtung weist er an späterer Stelle darauf hin, daß Ähnliches mit Ähnlichem zusammenzustellen sei. Doch war in seiner Kritik der reinen Vernunft kein Raum, diesen Gedanken praktisch auszuführen. Stellen wir uns nun auf diesen praktisch wissenschaftlichen Boden der beschreibenden Naturwissenschaft, Ähnliches mit Ähnlichem vereinigend, so tritt an die Stelle einer unergründlichen, unend-

lichen absoluten Totalität von Einzeldingen eine kleine übersehbare Menge von Formen: Feuer, Wasser, Luft, Erde, Steine, Pflanzen, Tiere und Menschen. In dynamischer Hinsicht erhalten wir die Kräfte: Licht, Wärme, chemische oder Atomanziehung, Anziehung gleichartiger Masseteile oder Kohäsion, Anziehung ungleichartiger Masseteile oder Adhäsion und Massenanziehung oder Schwere, Elektrizität und Magnetismus, wovon ich, der kosmologischen Idee wegen, bereits im Abschnitt: „Materie und Naturkräfte" sprach

Ausgehend nun von bestimmten und benannten Gegenständen und Kräften hört das Reden von unendlichen Reihen auf, die Fragen erhalten Hand und Fuß. Man fragt: Kann aus Feuer, Wasser, Luft und Erde, aus Leblosem, oder aus den genannten Naturkräften ein Lebewesen entstehen, aus der Pflanze ein Tier, aus den Tieren ein Mensch? Man fragt nach der Leistungsfähigkeit der einzelnen Kräfte und jede Kraft kann unmittelbar mit Gott in Beziehung gebracht werden. Kant selbst erblickt in der Wirksamkeit der kleinsten Elemente der Materie unmittelbar den Stempel Gottes. Noch heute werden diese Fragen in verschiedener, einander widersprechender Weise beantwortet, aber wir stehen dabei wenigstens auf dem Boden der wirklichen Welt, während die reine Vernunft mit ihrem Reden von unbestimmten Gegenständen und Erscheinungen, von unendlichen Reihen des absolut Unbedingten zu dem Bedingten und von absoluten Totalitäten, die Welt zu einem Gedankengespinnst, einem Weltgespenst macht, so daß sogar Kant, der die Gestaltung einer Welt von unermeßlichen Zeiten und Räumen schilderte, mit Recht behauptend, sie entspreche der naturgesetzlichen Wirklichkeit derselben, meinte, die reine Vernunft könne nur von einer Weltidee reden, welcher keine Wirklichkeit entspreche.

Kant sagt (K. 339): „Die erste Klasse der vernünftelnden Schlüsse ging auf die unbedingte Einheit der subjektiven Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt (des Subjekts oder der Seele) in Korrespondenz mit den kategorischen Vernunftschlüssen, deren Obersatz, als Prinzip, die Beziehung eines

Prädikats auf ein Subjekt aussagt. Die zweite Art wird also nach der Analogie mit hypothetischen Vernunftschlüssen, die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalte machen, so wie die dritte, später zu behandelnde Art, die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände überhaupt zum Thema hat."

Die Notwendigkeit dieser verschiedenen Behandlung der drei Arten von Ideen hat Kant keineswegs, wie er meint, bewiesen. Er hätte auch bei der Weltidee und der Gottesidee so, wie bei der Seelenidee, eine bestimmte Behauptung aufstellen können, um diese dann als Trugschluß erkennen zu lassen, welcher die entgegengesetzte Behauptung gestatte. Jedenfalls indessen können wir die Mannigfaltigkeit, welche er dadurch seiner Kritik verleiht, bewundern. Jedenfalls auch zeigt diese zweite Behandlungsweise, daß es ihm nicht um Zermalmen zu tun ist; er will nur zeigen, daß die reine Vernunft entgegengesetzte Meinungen, Hypothesen oder Behauptungen und Gegenbehauptungen, Thesen und Antithesen, aufstellen kann, ohne imstande zu sein, die Wahrheit der einen oder der anderen beweisen zu können. Eine unpraktische Toleranz veranlaßte ihn hierzu. Er sagt bei Beginn der Widerstreite (K. 349): „Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatischer Lehren ist, so verstehe ich unter Antithetik nicht dogmatische Behauptungen des Gegenteils, sondern den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse, ohne daß man einer vor der anderen einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt." Er hofft sogar, durch seine Kritik veranlaßt, würden die Streitenden ihre vermeintlichen Wahrheiten als Hypothesen erkennen und würden (K. 351), nachdem sie in langem, heftigem Streite sich einander mehr ermüdet, als geschadet hätten, selbst die Nichtigkeit ihres Streithandels einsehen und als gute Freunde auseinandergehen.

Wie sehr ward Kants Hoffnung zu Schanden! Als Gegner nennt er den Dogmatismus und den Empirismus und er sagt, letzterer solle kein Dogmatismus sein. Heute aber ist es nicht bloß der Empirismus als Materialismus, sondern jede Philo-

sophie, zumal solche, welche irgend wie von Schopenhauer ausgeht, oder welche sich Monismus nennt, sie alle sind Gegner eines kirchlichen Dogmatismus, treten aber selbst in der vollen Selbstherrlichkeit eines unduldsamen Dogmatismus auf.

Kants Behauptung, die reine Vernunft könne von den Ideen als notwendigen Vernunftbegriffen nur Trugschlüsse oder Hypothesen bilden, scheint überdies im Widerspruch zu stehen mit seiner Behauptung, es liege in der Natur des menschlichen Gemütes, nach der Idee zu streben. Denn diese Natur und dieses Streben sind ja nach Kant den Menschen von Gott verliehen und eingepflanzt. Sie sind etwas von Gott Gewolltes und Bestimmtes. Gott würde daher seines Geschöpfes spotten, wenn er ihm zu diesem eingepflanzten Trieb, zu diesem Hunger und Durst nach geistiger Nahrung, nicht auch das Vermögen gegeben hätte, diesen Hunger und Durst zu stillen. Indessen wir dürfen nicht vergessen, daß Kant dabei nur die reine Vernunft im Auge hat, welche alles ohne Rücksicht auf Erfahrung, aus reinen Vorstellungen und Begriffen entwickeln will. Nur von dieser Vernunft sagt er, sie könne nichts leisten, sie könne über Hypothesen nicht hinaus. Deshalb sagt er auch (K. 352): „In der Erfahrung müssen endlich die letzten Mittel der Entscheidung des Kampfes liegen, sie müssen früher oder später gefunden werden." Und Kant fand diese Mittel der Entscheidung des Kampfes; er fand die Wahrheiten im Gebiete der praktischen, der Erfahrung Rechnung tragenden Vernunft, wie später zu zeigen.

Wenn ich nun die einzelnen Widerstreite, welche Kant Antinomien nennt, anführe, so kann es nicht meine Aufgabe sein, die Gründe, welche Kant für eine These und eine Antithese entwickelt, anzugeben. Denn heute noch werden diese Gegensätze behauptet, als ob Kant nicht gesprochen hätte. Ich beschränke mich auf einzelne Bemerkungen, zumal vom heutigen erfahrungswissenschaftlichen Standpunkte aus.

Erste Thesis (K. 354): „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen. Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Gren-

zen im Raum, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums unendlich." — Hierzu heißt es im Beweise der Antithese: „Wenn die Welt einen Anfang hat, so muß eine leere Zeit, in der keine Welt war, vorausgegangen sein. Eine leere Zeit kann aber kein Ding, keine Welt entstehen lassen."

Diese Fragen, zumal die nach Raum und Grenze, haben wenig praktischen Wert. Man kann sagen, die Welt ist so groß, wie das Gesetz der Schwere reicht. Wie weit dieses reicht, darüber entscheidet aber nicht vernünftelnde Überlegung einer reinen Vernunft, sondern die astronomische Wissenschaft. Der Astrophysiker Zöllner berechnete, daß die Welt eine endliche Größe sei. Indessen der Durchmesser der Milchstraße, zu welcher unser Sonnensystem gehört, ist so groß, daß das Licht 7500 Jahre braucht, ihn zu durcheilen, aber es gibt noch weitere Welten, und ob die Wissenschaft bis an die Grenze der weitesten Räume zu gelangen vermag, das mag ruhig der Zeit überlassen bleiben. Den Anfang der Welt betreffend, ist es eine sonderbare Behauptung, dem Anfang müsse eine leere Zeit vorausgehen, die nichts entstehen lassen könne. Nicht eine leere Zeit geht voraus, sondern das absolut Unbedingte, durch welches die Welt der Naturbedingungen entstand. Deshalb gibt es keine Philosophie, welche nicht einen Anfang ihrer Welt hat. Ob Hegel sagt, das absolute Wissen entschloß sich zum Anderssein, ob Herr Eduard von Hartmann sagt, der dumme Wille entlief dem einheitlichen Schoße der Mutter Unbewußtes: mit dem Entschluß, das Andere, die materielle Welt, zu werden, mit dem Weglaufen des dummen Willens begann der Anfang der Welt. Er beginnt überall da, wo ein unterschiedslos Absolutes sich zu differenzieren, zu entfalten beginnt. Eine von Ewigkeit her geordnete Welt kannte eigentlich nur Aristoteles. Er tadelt Plato, welcher seinen Gott tätig sein und die Welt aus etwas Ungeformtem formen läßt. Aus etwas, das von Natur ungeformt sei, könne nichts Geformtes entstehen. Ihm war Gott der unbewegte Beweger, der nach Aristoteles nicht tätig sein konnte, weil er sich in der Bewegung verändern würde, aber er konnte auch nichts Ungeformtes neben sich dulden;

weshalb die neben Gott von Ewigkeit her bestehende Materie in einem Hui und Nu geformt sein mußte. Solche ungeheuerliche Vorstellung ist heute nicht mehr möglich. Man weiß, daß Entwicklung stattfindet. Indessen selbst bei der Annahme, alles habe sich von Ewigkeit her aus Atomen entwickelt, hat die Welt ihren Anfang mit dem Beginn der Verdichtung der erst zerstreuten Atome. Nicht darüber, ob die Welt einen Anfang hat, oder keinen, ist somit zu streiten. Der Streit ist, ob die Welt durch oder aus einem unbewußten, unpersönlichen, Absoluten, oder einer absoluten, bewußten Persönlichkeit entstand. Hiervon ist im vierten Widerstreit weiter zu reden.

Zweite Thesis (K. 360): „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiert überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist. *Antithesis*: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiert überall nichts Einfaches in derselben."

Es ist nicht nötig, auf diesen Widerstreit der reinen Vernunft näher einzugehen, obgleich es auch heute noch nicht an solchen fehlt, welche in der hergebrachten Weise fortfahren, von Atomen als *geometrischen* Gebilden von unendlicher Teilbarkeit zu reden und welche sich daher darin gefallen, zu sagen, man könne sich nicht das kleinste einfache Teilchen denken, da es immer noch als ins Unendliche teilbar gedacht werden könne. Von einer *dynamischen* Auffassung der Atome haben die so Redenden keine Ahnung. Trotzdem ist es wissenschaftliche Tatsache, daß 1 Atom Wasserstoff 1,75 Quadrilliontel Gramm wiegt, daß die anderen Elemente ein entsprechend höheres Atomgewicht haben und daß jedem Atomgewicht eine bestimmte Wirksamkeit zukommt. Die Spektralanalyse zeigte ferner, daß die entferntesten Weltmassen aus eben solchen Atomen bestehen, so daß kein Zweifel ist, die sämtlichen Weltkörper bestehen aus einfachen Atomen, aus deren Verbindungen und aus deren Massenanhäufungen.

Dritte Thesis (K. 368): „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen

der Welt insgesamt abgeleitet werden können, es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen. Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur." Kant sagt dabei (K. 372): „Die Frage nach der Freiheit des Willens, welche die spekulative Vernunft von jeher in so große Verlegenheit gesetzt hat, geht lediglich darauf, ob ein Vermögen angenommen werden müsse, eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen. Wenn ich völlig frei und ohne den notwendig bestimmten Einfluß der Naturursachen von meinem Stuhl aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden ist. Denn diese Entschließung und Tat liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen."

Kant hat ganz recht, das Aufstehen vom Stuhle ist nicht eine Folge bloßer Naturwirkungen, aber es ist das Reden der reinen Vernunft, wenn er sagt, mit dieser Begebenheit werde eine neue Reihe von successiven Begebenheiten ins Unendliche eröffnet. Ich stehe auf, die Glieder zu recken, oder der eigentlichen Arbeit oder Pflicht nachzugehen, einen Spaziergang zu machen, zum Essen zu gehen u. s. w. Unter allen Umständen bleibe ich dabei im gewohnten Treiben. Nicht bloß im Vermögen, eine neue Reihe von Zuständen anfangen zu können, sondern überhaupt im Vermögen, vom Stuhl aufzustehen, liegt ein Beweis für die Freiheit des Willens. Aristoteles lehrte in seiner Physik, jeder Naturkörper habe in sich selbst einen Trieb zur Bewegung. Er rechnete dazu die Bewegungsvorgänge des Verwitterns, Vermoderns u. s. w. Namentlich aber sagte er auch: Feuer und Luft bewegten sich von Natur aufwärts, Wasser und Erde abwärts, der himmlische Äther bewege sich von Natur kreisförmig. Diese Lehre prüfte Galilei auf ihre Wahrheit und fand, daß im luftfreien Raume, also nach Beseitigung des Luftwiderstandes, alle Körper fallen und zwar gleichschnell fallen. Er fand überhaupt, daß ein lebloser Naturkörper nur durch eine äußere Kraft in Bewegung gesetzt oder aus

der Bewegung wieder in Ruhe gebracht werden kann. Man nennt diese von Galilei erkannte Tatsache das Gesetz der Trägheit oder der Beharrung und dieses bildet den Grundstein aller Mechanik.

Wenn daher ein Tier oder ein Mensch von innen heraus freitätig sich erhebt, sich bewegt oder zur Ruhe begibt, so ist dieses Geschehen von innen heraus ein Geschehen, das, wie Kant richtig sagt, nicht die Abfolge bloßer Naturwirkungen ist. Die Möglichkeit solcher freitätigen Bewegung liegt in dem Beseeltsein dieser Lebewesen, in der gesetzlichen Natur der betreffenden Seelen. Die Tatsache ist so bekannt, so selbstverständlich, daß niemand etwas dabei denkt. Indessen wenn man bedenkt, welche Lasten oft ein Tier zu bewegen vermag, mit welcher Leichtigkeit ein Mensch seinen, oft sogar recht schweren Leib zur steilen Höhe trägt, wenn er will, so kann man sich wohl über die Größe solcher seelischen Kraft wundern. Wenn wir auch in einem freitätig sich bewegenden Leib den Verlauf der motorischen und sensiblen Nerven und die Tatsache von Reflexbewegungen kennen, so stehen wir doch immer noch bei der Tatsächlichkeit solcher freitätigen Bewegung vor einem Rätsel. All dieses Geschehen findet also statt, trotz des alle materielle Natur beherrschenden Gesetzes der Trägheit; es steht außerhalb aller materiellen Naturwirkungen. Niemand wird sagen wollen, die den Leib aufbauenden physikalischen und chemischen Kräfte faßten sich in der grauen Rindenschicht des Gehirns selbst beim Schopfe und zögen dabei den Körper in die Höhe. Wir müssen etwas Seelisches, Kant würde sagen, etwas Intelligibles, in solchem Leib annehmen und wir erkannten bereits, daß dieses Seelische etwas Denkendes, Wollendes und Fühlendes ist. Bei den Tieren verharrt dieses Seelische im Gebiet der Anschauungen. Der Mensch erhebt seine Anschauungen zugleich in die Welt der Vorstellungen, der Begriffe und der Ideen.

Es ist daher neben der Kausalität nach Naturgesetzen eine Kausalität durch Freiheit in der Welt vorhanden und es wäre eigentlich unverständlich, weshalb noch heute der Streit über

die Freiheit des Willens lebt, wenn man nicht wüßte, daß die reine Vernunft es nur mit Vorstellungen und Begriffen zu tun hat und geringschätzig auf die Erfahrungstatsachen, wie die freie Bewegung, herabblickt. Selbst Kant, welcher das Verdienst hat, ausgesprochen zu haben, das Aufstehen vom Stuhle sei keine Abfolge von Naturwirkungen, erblickt nicht in der Tatsache des Aufstehens die Freiheit des Willens, sondern im Anfangen einer neuen unendlichen Reihe von Geschehnissen. Richtig ist, daß man unter Freiheit des Willens etwas mehr versteht als freitätige Bewegung, aber noch richtiger ist, daß gerade diese freitätige Bewegung der praktische Beweis ist, daß außer der Kausalität nach Naturgesetzen eine Kausalität durch Freiheit in der Welt besteht. Richtig aber auch ist, daß jene Freiheit des Willens, an welche vorzugsweise gedacht wird, welche dem Gebiete der Sittlichkeit angehört und mit dem Gefühl oder dem Bewußtsein der Pflicht und Verantwortlichkeit verbunden ist, über welche daher nach Kant die reine Vernunft eigentlich gar nicht reden kann, richtig ist, daß diese Freiheit des Willens erst durch die freitätige Bewegung voll ermöglicht wird. Oft geschieht das Aufstehen vom Stuhle im Dienste der Pflicht. Der Gewissenhafte steht pünktlich auf, der Gewissenlose nicht. Von der Freiheit des Denkens war bereits die Rede, als ich anführte, der Mensch werde Erdgeborener, Denker u. s. w. genannt. Fehlte diese Freiheit, so müßten die Menschen die gleiche sinnliche Anschauung auch in gleicher Weise benennen. Wäre das Denken die Abfolge materieller Naturwirkungen, so müßte ein so gewirktes Denken sich auch in natürlicher Weise äußern. Aber man kann es verschweigen und man kann trotz Wissen und Gewissen Gegenteiliges behaupten. In der Welt der materiellen Natur gibt es nur ein Müssen, in der Welt der Sittlichkeit herrscht das Sollen.

Vierte Thesis (K. 374): „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist. Antithesis: Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache."

Kant gibt (K. 382) die Gründe an, weshalb es diese vier und nur vier Widerstreite der kosmologischen Ideen gebe; aber da er bereits beim dritten Widerstreit die Frage erörtert, ob ein erster Beweger sei oder nicht, so wäre wohl die ausführliche Besprechung in einem vierten Widerstreit zu vermeiden gewesen. Solche Wiederholung zu vermeiden, sprach ich beim dritten Widerstreit nur von der Freiheit des Willens. Was nun die Frage betrifft, ob es einen ersten Beweger gibt oder nicht, so beruft sich Kant, um der bejahenden Antwort mehr Nachdruck zu geben, am Schluß des dritten Widerstreits (K. 374) darauf, daß außer der von Atomen ausgehenden epikurischen Schule alle Philosophen des Altertums sich gedrungen gefühlt hätten, von einer freitätigen Ursache, von einem ersten Beweger auszugehen. Ich sprach indessen bereits davon, daß nur bei Plato von einer freitätigen Ursache zu reden ist und zwar nur solange dieselbe oder Gott das Weltganze, zumal das himmlische All, gestaltete; der Erde gegenüber ist dieser Gott, was er bei Aristoteles überhaupt ist, ein unbewegter Beweger. Nach anderen alten, zumal orientalischen Vorstellungen entstand die Welt gleichsam aus der Überfülle oder dem Überfluß, oder einen Ausdruck von Kant (K. 491) zu gebrauchen, aus der „naturhaften blindwirkenden Fruchtbarkeit" eines Urgrundes. Sie entstand durch Ausflüsse oder Ausstrahlungen eines unpersönlichen Urgrundes, wobei das Irdische zu den letzten und schlechtesten Ausstrahlungen gehörte. Nur der Gott der Propheten und der Väter des Volkes Israel war eine freitätige Ursache, der lebendige Schöpfer Himmels und der Erde, so daß, wie auch dem Evangelium zufolge, selbst das Irdische das Zeichen der Herrlichkeit Gottes trägt.

Wir sprachen bereits bei der ersten These davon, daß keine Philosophie besteht, welche nicht tatsächlich einen Anfang der Welt annimmt. Die Frage bleibt, ob ein freitätiger, persönlicher Gott, oder ein unpersönliches Absolutes den Anfang bildet. Die zur Zeit herrschende Vorstellung in der Philosophie ist jedenfalls die, daß ein unpersönliches Absolute zu Grund liege und daß dieses Unpersönliche ein Unbewußtes sein müsse. Neuerdings regt sich wieder mehr der Trieb, ein geistiges Wesen als Urgrund

zu denken, aber als unpersönlich gewinnt es weder rechtes Leben, noch rechte Freitätigkeit und die materielle Natur bleibt, wie bei dem Unbewußten, das Ungesetzliche, die Nachtseite des Geistes. Man schwärmt auch für einen unpersönlichen, pantheistischen Gott, der in allem erscheine, in allem wirke. Man übersieht dabei, welche entsetzliche Langeweile man diesem Gott zumutet, Millionen und Abermillionen Jahre lang als Erde, Mond, Sonne und Sterne in bestimmten einerleien Bahnen zu verharren. Man mutet uns dabei zu, Gott im zündenden Blitz und im Funken der Elektrisiermaschine erscheinen zu sehen. Man schwärmt für den Gott, der im grünenden, blühenden Strauch tätig und als Blatt, Blüte, Stamm erscheine. Nun aber werden Blätter und Blüten wohl gar gekocht und genossen, der Strauch wird abgehauen, der Stamm verbrannt oder zu Kunstarbeiten verwendet; wo aber bleibt nun Gott, der in allem, selbst in der leblosen Welt erscheinen soll? Die Sache wird nicht besser, wenn man sagt, die Materie ist das Äußere, Oberflächliche, Gott ist das Innere. Gott bleibt dabei im steten Gefängnis eingeschlossen und kann sich die Welt nicht einmal von außen besehen.

Auch ich lebe der Überzeugung, daß wir in dem allgegenwärtigen Gott leben, weben und sind und er in uns. Doch gerade deshalb kann ich nicht annehmen, daß er in allem erscheine und alles selbst wirke. Niemand weiß, wie die Welt entstand, wenn auch Philosophen dieses alles noch so begrifflich zu entwickeln wissen. Ich halte mich lieber an den dichterischen Ausspruch des alten Hymnus der Veden: Ein Viertel Gottes wurde Welt, drei Viertel schwangen sich empor! Ich will damit nur sagen, daß Gott, als er die Welt ins Dasein treten ließ, sich nicht ganz der Welt hingab, daß er sich sein Selbst, seine freie Persönlichkeit wahrte, die Welt aber ward voll der Gesetze Gottes, so daß sie ein gesetzliches Entstehen, Bestehen und Vergehen besitzt. Nun gibt es aber nicht bloß eine Welt materieller Natur, sondern auch eine Welt der Sittlichkeit. Unmöglich aber ist es, daß die Atomkräfte, die chemischen und physikalischen Kräfte überhaupt, welche in ihrer gesetzlichen Bestimmtheit wirken und

wirken müssen, aus sich heraus eine Welt des Sollens entstehen ließen, worin statt der gesetzlich geforderten Sittlichkeit Unsittlichkeit geleistet wird.

Mit Kant nehme ich daher einen einigen Gott, einen gemeinsamen Schöpfer beider Welten an, einen Gott, welcher selbst sittlicher Wille ist, weil er eine Welt der Sittlichkeit verwirklicht sehen will, eine Welt, worin reiner sittlicher Wille gefordert wird. Da nun die Welt der materiellen Natur, die Entwicklungsstätte der Welt der Sittlichkeit, in ihrer Gesetzlichkeit wanklos verharrt, so gewinnt Gott gerade hierdurch die persönliche Freiheit, sich zur Welt des Sollens hinzuwenden.

Somit ist eine freitätige Ursache, eine lebendige sittliche Persönlichkeit der Anfang beider Welten und die Schöpfungsvorstellung, welche wir die biblische und evangelische nennen müssen, weil im Alten und Neuen Testament allein der Gedanke einer gesetzlich bestimmten, geordneten und gewollten Welt in voller Klarheit zum Ausdruck gekommen ist, ist die allein wissenschaftliche. Um so mehr ist dies der Fall, als überall da, wo eine Philosophie von einem unpersönlichen Absoluten ausgeht, kein Verständnis für Naturgesetze vorhanden ist. Zur Tatsächlichkeit, möchte ich sagen, würde mir, wäre es damals noch nötig gewesen, die Schöpfung geworden sein, mit dem Bekanntwerden des früher (S. 25) erwähnten periodischen Gesetzes der Atome. Eine solche Gesetzmäßigkeit, welche den die vorhandene Welt aufbauenden Atomen zu Grunde liegt, kann nicht in einer der heutigen Welt vorhergegangenen Zeit sich entwickelt haben. Sie trägt, wie ich mit Kant sage, den Stempel des unendlichen Verstandes an sich, der mit einfachsten Mitteln die größte Mannigfaltigkeit ins Dasein treten läßt.

Das hier zur Begründung einer freitätigen Ursache Gesagte ist noch zu ergänzen. Ich knüpfte nicht an Kants Erörterungen zum ersten Widerstreit an, da ich dabei an die wissenschaftlich wertlosen unendlichen Reihen der reinen Vernunft vom Bedingten zum Unbedingten hätte anknüpfen müssen. Nun spricht man aber heute, und zwar anknüpfend an Darwin, auch von unendlichen Reihen der Entwicklung und davon ist

noch zu reden. Darwin sagte in der ersten Auflage seines epochemachenden Werkes, „Die natürliche Zuchtwahl“: Gott habe vier oder fünf typische Lebensformen geschaffen, aus denen sich dann die Mannigfaltigkeit der Lebewesen weiterhin entwickelt habe. Da rief man denn, wenn Gott zum ersten Entstehen des Lebens nötig sei, so habe die Entwicklung ein Loch, eine Lücke. Damit die Entwicklung eine vollkommene und unendliche sei, müsse man annehmen, daß das Leben aus den Atomen sich entwickelt habe. Darwin ließ daher aus den weiteren Auflagen die verhaßte Stelle weg und überließ jedem einzelnen, sich die Sache zu denken, wie er wolle.

Ich nun behaupte heute noch, was ich bereits im Antimaterialismus II, im Abschnitt: Galilei und Darwin, sagte, wenn auch mit etwas anderen Worten. Erfahrungsmäßig bilden die Atome, wenn sie aus freiem unverbundenem Zustande sich zu Verbindungen bewegen, luftförmige, flüssige oder feste, somit leblose, unorganische Massen; wenn die Atome unbestimmt lange Zeit in solchen Leistungen verharrten, so können sie nach dem von Galilei entdeckten Gesetze der Trägheit nicht von selbst in eine neue Bewegungsweise übergehen, nicht zu einer Bewegungsweise, welche ein Gebilde erzeugt, welches der inneren Stoffaufnahme bedarf zum Bestehen und Wachsen und welches überdies das Vermögen besitzt, neue Lebewesen ins Dasein treten zu lassen. Von einer Philosophie aber, welche sagt, die Lebewesen müßten aus Atomen entstanden sein, weil man sonst einen Gott brauche, behaupte ich, sie kennt keine Voraussetzungslosigkeit, sondern sie baut aus dem Vorurteil auf, daß man mit einem geistknechtenden, kirchlichen Dogmatismus keine gemeinsame Lehre haben dürfe.

Bei der Tatsache des Gesetzes der Trägheit bestreite ich auch die Möglichkeit, daß aus Pflanzen Tiere, aus Tieren der Mensch entstehen könne. Doch will ich hier nicht auf Näheres eingehen. Von der Tatsache, daß die Tiere sich nicht aus dem Gebiete der Anschauungen zu dem der Vorstellungen und Begriffe zu erheben vermögen, war bereits die Rede. Ich schäme mich daher nicht, einen Gott zu brauchen beim Auftreten des

ersten Lebens, beim Entstehen der Tiere, beim Entstehen des Menschen. Von theologischer Kritik ward ich daher einst an die Entwicklungslehre verwiesen, weil ich von einem mehrmaligen Schaffen redete. Indessen Gott konnte doch nicht bereits mit den Atomen die Lebenskeime ins Dasein treten lassen, sie würden ja in der Gluthitze der verdichteten Weltmassen alle verbrannt sein. Gott kann nur das ins Dasein treten lassen, wozu die Bedingungen bereits auf Erden vorhanden. Die Annahme, das Leben sei zur geeigneten Zeit von einem anderen Weltkörper herabgekommen, heißt doch nur, die Frage des Lebens auf einen anderen Weltkörper verlegen. Unter allen Umständen aber schließt ein einmaliges Schaffen die Notwendigkeit ein, daß der Mensch den Zustand eines Amphioxus, eines Lanzettfischchens, eines Tieres mit dem einfachsten Rückenmark, durchmachte. Auf die Frage, ob ein einzelner pflanzlicher Anfang, und ein einzelner tierischer Anfang genügten, die Mannigfaltigkeit der Pflanzen und der Tiere entwickeln zu lassen, soll hier nicht eingegangen werden. Die Untersuchungen hierüber sind noch nicht abgeschlossen.

6. Kritik der Widerstreite.

In den die Widerstreite einleitenden Worten hofft Kant, wie bereits angeführt (S. 125), die Streiter, die Dogmatiker der reinen Vernunft und die Empiriker, würden sich beschämt die Hände reichen und als Freunde auseinandergehen, sobald sie die Nichtigkeit des Streitens über Hypothesen erkannten. In dem auf die Darlegung der Widerstreite folgenden Abschnitt aber sagt er (K. 388): „Der Empirismus, welcher in Ansehung der Ideen, wie es mehrenteils geschieht, selbst dogmatisch wird, verneint dreist das, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse ist und fällt selbst in den Fehler der Unbescheidenheit, der hier um so tadelhafter ist, weil dadurch dem praktischen Interesse der Vernunft ein unersetzlicher Nachteil verursacht wird."

Vorher sagt er (K. 384): „Auf seiten des Dogmatismus liegt ein gewisses praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht, herzlich

teilnimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das sind so viele Grundsteine der Moral und Religion. Der Empirismus raubt uns alle diese Stützen, oder scheint wenigstens sie uns zu rauben." Kant zeigt noch, daß auf seiten der Thesis mehr spekulatives Interesse und mehr Popularität liege. Dann aber sagt er, nochmals wiederholend geradezu (K. 586): „Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen gibt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Teilbarkeit und Verweslichkeit, wie die Materie ist, so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit und fallen mit den transzendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachen". Da erkennt also Kant selbst an, daß auch der Empirismus dogmatisch ist. Da kann man doch ferner nicht sagen, daß Thesen und Antithesen gleichwertige Hypothesen seien, wenn Kant die Antithesen in solcher Weise verwirft! Man muß vielmehr sagen, Kants Mühe und Arbeit, zu zeigen, daß beide Behauptungen gleichwertige Hypothesen seien, war eine vergebliche und unpraktische, da er sich nachher die Mühe machen mußte, zu zeigen, daß nur die Thesen für die Wohlmeinenden der wahre Vorteil seien. Ja, Kant selbst verursachte, was er vom Empirismus behauptet, dem praktischen Interesse unersetzlichen Nachteil, insofern nach seiner Darstellung der Widerstreite die nachträglich verworfenen Antithesen denselben Schein der Wahrheit für sich haben, wie die Thesen. Er verursachte sogar noch schlimmeren Nachteil, denn man sieht in ihm nur den genialen Zermalmer von Thesen, nicht aber auch den genialen Bekämpfer der Antithesen.

Aber freilich nur für das praktische Interesse erwächst nach Kant dieser Nachteil; nur für die praktische Vernunft ist Gott

der Schöpfer der Welt der Sinnlichkeit und Sittlichkeit, sind die Thesen dem Willen Gottes gemäß, sind sie die theoretischen Stützen der Moral und müssen daher als positiv bestimmende Mächte der Lebensführung, als regulative Prinzipien, wie Kant sagt, betrachtet werden. Die reine, erfahrungslose und spekulative Vernunft dagegen hat es bei den Widerstreiten, wie bei den Trugschlüssen, nur mit unbestimmten Erscheinungen und unbestimmten Gegenständen zu tun, mit Totalitäten von Bedingtem, die kein eigentliches Ende erreichen lassen, um zum Unbedingten zu kommen und mit Totalitäten von Bedingungen, die keinen Anfang des Bedingten erreichen lassen. Da ist es denn selbstverständlich, daß ich hier bei den Widerstreiten zu wiederholen habe, was ich bereits bei den Trugschlüssen sagte: Aus Unbestimmtheiten und Unendlichkeiten kann nur Unbestimmtes und Hypothetisches gefolgert werden. Ich habe daher aber auch nicht nötig, auf Kants lange Auseinandersetzung über die Auflösung der kosmologischen Ideen einzugehen; ich kann nur das Bedauern wiederholen, daß bei der Unkenntnis seiner Zeit über die irdischen Naturkräfte Kant selbst an das Reden der reinen Vernunft von Unbestimmtheiten und von unendlichen Reihen gebunden war.

Man kann ja, worauf Kant Wert legte und worauf heute noch vielfach Wert gelegt wird, das Wasser z. B. eine Erscheinung nennen, da es, wie wir sahen (S. 51), unter vielen Formen erscheinen kann, man kann auch eine Eiche, ein Pferd wie überhaupt jeden Naturgegenstand eine Erscheinung nennen, da man nicht die Eiche als solche, nicht das Pferd als solches oder nicht das Ding an sich denkt, sondern seine Anschauung, seine Vorstellung, seinen Begriff oder seine Idee; aber nur da, wo man etwas Bestimmtes oder Benanntes denkt, erhält man bestimmte Fragen und Antworten. Derselbe Kant, welcher unter dem Eindruck der Unbestimmtheiten der reinen Vernunft sagte, die Welt ist nur eine Idee, von der es keine Anschauung gibt und über deren Anfang wir nur Hypothesen machen können, sagt mit Hinblick auf Newtons bestimmte Erfahrung: Die Welt ist eine Realität, sie reicht so weit als das Gesetz der

Schwere reicht und sie hat einen Anfang, da Gott dem kleinsten Element den Stempel seines unendlichen Verstandes aufdrückte. Somit entscheidet, wie er sagt, die Erfahrung den Streit der Hypothesen. Der Streit der Dogmatiker und Empiriker der reinen Vernunft lebt heute freilich fort als Streit kirchlicher und antikirchlicher Dogmatiker, aber bei keinem Streiter handelt es sich dabei um reine Vernunft.

7. Gottesbeweise.

Wir haben nun von der dritten und letzten Klasse der vernünftelnden Schlüsse zu reden, wobei (S. 93) „von der Totalität der Bedingungen auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, auf ein Wesen aller Wesen geschlossen wird“ und welchen Schluß Kant das Ideal der reinen Vernunft nennt. Hier also spricht Kant, wie es richtig ist, dem Unbedingten gegenüber von Dingen oder Gegenständen, während er, was ich beanstandete, dem Unbedingten der kosmologischen Idee gegenüber nur von Erscheinungen sprach. Kant aber wird bei dieser Unterscheidung zu zwei Arten einer Gottesidee geführt. Verstandesbegriffe, Kategorien nennt er transzendentale Begriffe und versteht darunter solche, welche aus der unsichtbaren Welt des Verstandes in die Welt der Sinnlichkeit hinüberführen. Kant sagt aber auch (K. 450): „So lange wir mit unseren Vernunftbegriffen bloß die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt und, was in Ansehung ihrer der Vernunft zu Diensten geschehen kann, zum Gegenstande haben, so sind unsere Ideen zwar transzendental, aber doch kosmologisch. Sobald wir aber das Unbedingte in dem setzen, was ganz außerhalb der Sinnenwelt, mithin außer aller möglichen Erfahrung ist, so werden die Ideen transzendent.“

Da ich nun nie den Gottesbeweisen Kants eine zermalmende Wirkung zuschrieb, will ich, um wirklich Kants Ansicht zu bringen, mich möglichst an seine Worte (K. 451—454) halten. Er beginnt mit dem von ihm oft wiederholten Hinweise, daß „die reinen Verstandesbegriffe bloße Formen des Denkens seien, daß

sie aber in concreto dargestellt werden könnten, wenn man sie auf Erscheinungen anwendete, denn an ihnen hätten sie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriff, der nichts weiter als ein Verstandesbegriff in concreto sei. Weiter als die Kategorien seien die Ideen von der objektiven Realität entfernt, da keine Erfahrung gefunden werden könnte, an der sie sich in concreto vorstellen ließen." Kant läßt hier selbstverständlich die reine Vernunft reden. Denn die praktische Vernunft erblickt im Erfahrungsbegriff keinen formalen Verstandesbegriff in concreto und erblickt in der Welt statt einer Weltidee, wie vorhin gezeigt, eine reale Welt. Kant fährt nun im Sinne der reinen Vernunft fort (K. 452): „Weiter aber als die Idee scheint das von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das Ideal nenne und worunter ich die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding verstehe." Nach diesen Worten weist Kant darauf hin, daß es sich bei der Menschheit nicht bloß um die Idee der vollkommenen Menschheit, sondern auch um die Idee des vollkommenen Menschen handle. Die Unterscheidung der Idee in individuo von der Idee in concreto soll daher wohl von vornherein hervorheben, daß es Kant nur um ein Individuum, um ein Einzelwesen, um das Wesen aller Wesen zu tun ist, zu welchem der Mensch als zu seinem Ideal aufzublicken hat.

Kant fährt dann (K. 452) fort: „Was uns ein Ideal ist, war für Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in reiner Anschauung, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung. Ohne uns so weit zu versteigen, müssen wir gestehen, daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, welche zwar nicht wie bei Plato eine schöpferische Kraft haben, aber doch als regulative Prinzipien eine praktische Kraft, und welche der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde liegen. Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches,

Lust oder Unlust, zu Grunde liegt. Gleichwohl können sie in (K. 453) Ansehung des Prinzips, wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt, gar wohl zum Beispiele reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend und mit ihr menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit sind Ideen. Aber der Weise des Stoikers ist ein Ideal, ein Mensch, der bloß in Gedanken existiert, der aber mit der Idee der Weisheit völlig kongruiert. So wie die Idee die Regel gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum göttlichen Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes. Diese Ideale, obgleich ohne objektive Realität (Existenz) sind doch keine Hirngespinnste, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffes von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um danach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen." (K. 454): Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist nun die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Prinzipien durchgängig bestimmbar sein soll, obgleich die hinreichenden Bedingungen dazu in der Erfahrung mangeln und der Begriff also transzendent ist."

Bei der Bestimmung dieses Ideals der Vernunft geht Kant von dem logischen Satze des Widerspruchs aus, wonach von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten einem Begriff nur eins zukommen kann. Man erschrickt nun, wenn (K. 455) im Sinne der reinen Vernunft gesagt wird, um ein Ding vollständig zu erkennen, müsse man alles Mögliche erkennen, und es dadurch bejahend oder verneinend bestimmen. „Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können." Man erschrickt, denn man erwartet nun zur Begriffsbestimmung des Ideals den Anfang einer jener unendlichen Reihen von Möglichkeiten, in welchen die reine Vernunft so gern schwelgt. Indessen Kant fährt (K. 455) fort und sagt: „Dieser Begriff einer totalen durchgängigen Bestimmung gründet sich auf eine Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauches vorschreibt."

Diese Idee ist nun zuerst der Inbegriff alles Möglichen, der aber (K. 456) als Urbegriff „durch Ausstoßen von Prädikaten zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff geläutert und dadurch der Begriff von einem einzelnen durch die bloße Idee durchgängig bestimmten Gegenstande wird, der ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß." Bei der Bestimmung unter Ausschluß alles dessen, was ein Nichtsein ausschließt, wird diese Idee zum Inbegriff alles Seienden und Wirklichen, zum Inbegriff aller Realität, zum Begriff eines Dinges an sich (K. 457). Sie wird dann weiter zur Idee eines allerrealsten Wesens, eines Urwesens, eines Wesens aller Wesen, das als der Urgrund aller Dinge betrachtet werden kann (K. 459). Dieses Urwesen nun ist das Ideal der Vernunft und diese Vernunft gibt sich nur zu gern dem Schein hin, dieses Ideal, das auch Gott genannt wird, habe ein selbständiges, objektives Dasein. Es wird daher (K. 462) dieses Ideal des allerrealsten Wesens, obgleich es nur eine Vorstellung ist, zuerst realisiert, d. i. zum Objekt gemacht, dann hypostasiert, d. i. zur Wirklichkeit, zur Substanz und weiterhin auch personifiziert." Man macht es dann sogar zu einem unbedingt notwendigen Wesen, da es als Grund und Ursache, als Kausalität aller Dinge betrachtet werden kann. Indessen das Urteil oder die Beurteilung, daß etwas Notwendigkeit sei, schließt weder die Notwendigkeit der Existenz oder des Daseins der als notwendig behaupteten Sache ein, noch auch die Notwendigkeit, daß jedermann in gleicher Weise urteile. Tatsächlich wird sogar das Dasein solcher Urwesen geleugnet.

Es konnte daher nicht fehlen, daß Beweise für das Dasein eines solchen Urwesens oder Gottes aufgestellt wurden. Nach Kant (K. 467) sind nur drei Beweise möglich. „Entweder abstrahiert man dabei von aller Erfahrung und schließt gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache. Oder man legt eine unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Dasein empirisch zu Grunde. Oder man fängt von einer bestimmten Erfahrung und einer besonderen Beschaffenheit z. B. der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt an und

steigt von ihr nach Gesetzen der Kausalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt auf." Kant unterschied drei Schlußformen: Die kategorische, die hypothetische und die disjunktive. Danach teilte er auch die Ideen ein und behandelte sie danach, so daß die Gottesbeweise der disjunktiven Form zufallen. Da indessen dabei dem Subjekt im Obersatze zwei entgegengesetzte Prädikate zur Wahl gestellt werden, so hätten, statt eines Entweder-Oder, auch eine These und Antithese zur Wahl gestellt werden können. Das heißt, es hätten die Gottesbeweise auch in der Form der kosmologischen Widerstreite und selbst in der Form der Trugschlüsse behandelt werden können, worauf bereits bei dem Widerstreite im allgemeinen hingewiesen wurde.

Den ersten von Kant angeführten Beweis (K. 468 ff) nennt er den ontologischen, nach dem griechischen Wort ōn = das Seiende, Existierende und damit auch das Wirkliche und Reale. Man geht dabei von der Vorstellung aus, der Begriff schließe sein Sein, seine Realität ein. Man kann dem Beweis folgende Form geben: Ein allerrealstes Wesen ist oder ist nicht. Nun ist unter aller Realität auch das Dasein einbegriffen, also ist auch ein allerrealstes Wesen. Mit Recht verwarf Kant einen Beweis, der kein Beweis ist, sondern nur die bestimmte Behauptung dessen, was der Obersatz als mögliche These hinstellt und zugleich als Antithese verwirft. Kant geht aber zu weit, wenn er sagt: Hundert Taler seien nicht mehr als hundert gedachte Taler, wenn es auch im Vermögensstand ein Unterschied sei, ob hundert Taler da seien oder nicht und ein Mensch werde so wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher als ein Kaufmann, der seinem Kassebestand einige Nullen anhängen würde (K. 473, 475).

Diese Geringschätzung der Ideen widerspricht der kurz vorher gemachten Behauptung, die Ideen seien keine Hirngespinnste, sondern notwendige Vernunftbegriffe, Richtmaße der Vernunft, regulative Prinzipien voll praktischer, sittlicher Kraft, sie widerspricht Kants öfterer Behauptung, das Aufsuchen von Ideen liege in der Natur des menschlichen Gemütes. Ich sagte bereits bei früherer Gelegenheit: Gott würde seines Ge-

schöpfes spotten, wenn er es nach Ideen hungern und dürsten, aber nur wertloses erreichen lasse (S. 126). Dies ist hier zu wiederholen, wo Kant die Gottesidee mit Nullen vergleicht. Kant übersieht dabei, daß der These: Gott ist! Die Antithese: Gott ist nicht! gegenübersteht. Er vergaß, daß er selbst sagte: Wer den Thesen anhängt, ist auf seinen wahren Vorteil bedacht. Deshalb wer die Gottesidee seinem geistigen Kapital zufügt, fügt keine Nullen bei, sondern etwas das von großem sittlichem Wert sein kann.

Richtig ist, daß die Menschen, der Natur ihres Gemütes folgend, die verschiedensten Gottesvorstellungen erdachten, aber selbst die verzerrtesten Vorstellungen wirkten bestimmend auf die Lebensführung, erhielten Pflichtgefühl und Verantwortlichkeitsgefühl lebendig. Ideen aber wie die von Kant, welche als Richtmaß der Vernunft und als sittliche Kräfte wirken, sind erst recht wertvoll. Freilich ist es auch verständlich, daß Kant einen Gottesbeweis verwirft, welcher eine Gottesidee aufstellt, welche weder theoretischen, noch praktischen Wert hat. Mehr als Realität oder Wirklichkeit kann man Gott nicht zuschreiben, selbst wenn man ihn denkt als Herrn seiner Selbst, seines Denkens und Wollens und als Herrn der Kräfte des Himmels und der Erde. Solch eine Gottesidee kann ein Richtmaß der Vernunft sein, sie kann den Menschen antreiben, sich selbst zum Herrn seiner leiblichen, geistigen und sittlichen Kräfte zu machen. Eine Idee aber, wonach Gott das allerrealste Wesen sein soll, läßt weder etwas Vernünftiges dabei denken, noch kann sie als Richtmaß des Lebens dienen. Dabei kann ich nicht umhin, das Bedauern auszusprechen, daß Kant, durch den Gang seiner Kritik veranlaßt, erst gegen das Ende derselben der Überzeugung Ausdruck gab, daß das reine Sittengesetz unserer Religion den richtigen Gottesbegriff habe erkennen lassen. Hätte Kant bereits bei den Gottesbeweisen diese Überzeugung ausgesprochen, so hätte er wohl auch anerkannt, daß die Erkenntnis des wahren Ideals nicht bloß die praktische Vernunft stärke, sondern auch die reine Vernunft an Einsichten reicher mache. Er hätte dann auch wohl, statt im Ideal des stoischen Weisen, das nur in Gedanken existiert, in Jesus von Nazareth das ver-

wirklichte Ideal erblickt, in welchem, wie er sagt, Tugend und menschliche Weisheit in ganzer Reinigkeit vereinigt waren zu einem göttlichen Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes (S. 141).

Dieser ontologische Beweis scheint eigentlich der einzige zu sein, der, wie Kant sagt, einen transzendenten Gott zum Gegenstand hat, insofern dabei der Schluß a priori aus reinen Begriffen gefolgert wird. Die beiden noch folgenden Beweise scheinen, von Erfahrungen ausgehend, es mit einem transzendentalen Gott zu tun zu haben. Kant aber zeigt, daß dabei das Ausgehen von der Erfahrung nur Schein ist, weil in Wirklichkeit auch nur aus Begriffen geschlossen wird. Der zweite Beweis heißt der kosmologische, da er vom Kosmos, von der Welt im allgemeinen, auszugehen behauptet. Er lautet indessen mit Kants Worten (K. 476): „Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren, nun existiere zum mindesten ich selbst, also existiert ein absolut notwendiges Wesen." Kant wendet also mit der Folgerung: Wenn etwas ist, so u. s. w. selbst die hypothetische und nicht die disjunktive Redeweise an. Tatsächlich wird dabei nicht aus der Welt gefolgert, sondern aus einem Begriff, dessen Inhalt: Gott ist ein schlechthin notwendiges Wesen, so wertlos ist wie der Inhalt: Gott ist das allerrealste Wesen. Jedenfalls ist dieser Gott nicht, wie Kant mit Recht einwendet, insofern ein schlechthin notwendiges Wesen, daß jedermann es nötig hat, die Welt daraus zu entwickeln. Man kann freilich sagen, daß abgesehen davon, daß man aus Atomen alles entwickelt, jede Philosophie ein Absolutes, also ein schlechthin Notwendiges zur Voraussetzung hat. Indessen da, wo es sich um Beweise Gottes handelt, soll ein freitätiger Gott, also ein Gott, der nach Kant frei ist von aller Notwendigkeit, bewiesen werden.

Gott heißt freilich das schlechthin notwendige Wesen in Beziehung zur Natur und zu den Naturursachen, wonach alles mit Notwendigkeit geschieht. Deshalb aber bemängelt Kant bei diesem Beweise auch mit Unrecht, daß von einem Zufälligen, d. i. von dem existierenden Ich auf das Notwendige geschlossen

werde. Dieser Einwand fällt weg, da Kant mit Unrecht, wie öfters hervorgehoben werden mußte, das Einzelne der irdischen Erfahrung als ein Zufälliges betrachtet. Jedes Einzelne ist gesetzlich bestimmt. Überdies ist in der allgemeinen Naturnotwendigkeit die Notwendigkeit des Einzelnen eingeschlossen und das sich existierend wissende und fühlende Ich besteht selbst nur auf Grund einer gesetzlichen Entwicklungsnotwendigkeit. Im übrigen findet Kant in diesem Beweis (K. 479), ein ganzes Nest vernünftelnder Anmaßungen. Ich habe aber nicht nötig, darauf einzugehen, da bereits bei den kosmologischen Widerstreiten von dem Sein oder Nichtsein eines freitätigen Gottes die Rede war und Kant auch hier im Sinne der reinen Vernunft nur von unbestimmten Erscheinungen und Gegenständen, wie von unbestimmt anfangenden und endigenden unendlichen Reihen spricht, wobei nur wieder Unbestimmtes, Hypothetisches gefolgert werden kann. Freilich werden zur Zeit noch auch die praktischen Fragen der praktischen Vernunft nicht einheitlich beantwortet. Die Fragen: Reichen die Kräfte des Lichts und der Wärme, der Schwere, der physikalischen und chemischen Anziehung, der Elektrizität und des Magnetismus aus, alle Erscheinungen der Welt, auch die Erscheinungen des Lebens, der Seele oder der Welt der Sittlichkeit zu erklären? Ist eine einige oberste freitätige Ursache der Welt der materiellen Natur und der Welt der Sittlichkeit anzunehmen? Diese Fragen werden noch heute als Thesen und als Antithesen beantwortet. Da aber das Gleiche bei dem dritten Gottesbeweise der Fall ist, so will ich erst nach diesem Beweise auf die Frage eingehen, weshalb der Gottesidee keine Denknotwendigkeit zur Seite steht. Ich habe dabei zu zeigen, daß die Gottesidee nicht einzig in ihrer Art dasteht, wenn ihr diese Denknotwendigkeit fehlt.

Der dritte Beweis heißt der physikotheologische, weil die Betrachtung der Physis, d. i. der Natur, als eines geordneten Ganzen, bereits in ältester Zeit zur Theologie, d. i. zum Lobe Gottes geführt habe. Kant gibt keine kurze Schlußform an, er bringt nur eine längere physikotheologische Erörterung. Selbstverständlich habe ich es dabei nicht mehr da-

mit zu tun, daß Kant im Sinne der reinen Vernunft vom Einzelnen wieder als dem Zufälligen spricht, außerdem von unbestimmten Erscheinungen und Gegenständen, wie von unendlichen Reihen der Ursachen u. s. w. Ich spreche nur das Bedauern nochmals aus, daß Kant von der gesetzlichen Bestimmtheit des Einzelnen im Irdischen zu wenig wußte, denn statt auf Naturgesetzlichkeit beruft er sich auf die Zweckmäßigkeit in der Natur, welche noch heute viele Bedenken, Rätsel und Fragen veranlaßt. Kant selbst mahnt, man solle sich nicht mit dem Hinweis auf den weisen Schöpfer, auf die zweckmäßige Einrichtung begnügen, man solle die natürliche Ursache, das gesetzmäßige Bestehen und Werden aufsuchen; aber das Beispiel, das ich abgekürzt bereits (S. 30) anführte, gehört der Theorie des Himmels an, in welcher er sogar das kleinste Element als gesetzlich bestimmt betrachtete. Indem ich Kants Darstellung dieses Beweises gekürzt wiedergebe, füge ich die Worte Gesetz, Gesetzmäßigkeit in Klammern bei.

„Die gegenwärtige Welt (K. 488) eröffnet uns einen unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit (Gesetzmäßigkeit) und Schönheit im Großen, wie im Kleinen. Wir sehen überall eine Kette von Ursachen und Wirkungen, von Zwecken (Gesetzen) und Mitteln im Entstehen und Vergehen in einer Weise, daß, da nichts von selbst in den Zustand getreten ist, in dem es sich befindet, das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen (es sollte heißen: außerhalb dieser Mannigfaltigkeit des Gesetzmäßigen) für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte. Was hindert uns nun (K. 489), daß, da wir einmal in Absicht auf Kausalität ein äußerstes und höchstes Wesen bedürfen, wir es dem Grade der Vollkommenheit nach, über alles andere Mögliche setzen sollen? Dieser Beweis verdient jederzeit Achtung. Er ist der älteste und klarste, der allgemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, wie er selbst von diesem immer neue Kraft bekommt. Er erweitert unsere Naturkenntnisse durch den

Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse aber wirken wieder auf ihre Ursache, nämlich auf die veranlassende Idee zurück und veranlassen den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung. Es wäre daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst, dem Ansehen dieses Beweises etwas anhaben zu wollen."

Kant stellt dann (K. 490) die Hauptmomente dieses Beweises zusammen. „1. In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhaltes sowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2. Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerlei sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammen stimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Prinzip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3. Es existiert also eine erhabene und weise Ursache, die nicht bloß als blindwirkende allvermögende Natur durch Fruchtbarkeit (S. 132), sondern als Intelligenz durch (K. 491) Freiheit die Ursache der Welt sein muß. 4. Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen."

Daß Kant in Nr. 2 mit Unrecht sagt, die zweckmäßige Anordnung hinge den Dingen der Welt nur zufällig an, ergibt sich aus seinen eigenen Worten (K. 491): „Die Materie, d. i. die Substanz der Welt und die Dinge der Welt wären an sich selbst zu der gleichen Ordnung und Einstimmung, nach allgemeinen Gesetzen (Kant selbst spricht hier von Gesetzen) untauglich, wenn sie nicht, selbst ihrer Substanz nach, das Produkt einer höchsten Weisheit wären. Die höchste Ursache kann daher

nicht, der Analogie mit menschlicher Kunst entsprechend, ein Weltbaumeister sein, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre; sie muß als Weltschöpfer gedacht werden, dessen Idee alles unterworfen ist."

Wenn aber Gott als Schöpfer gedacht werden muß, dann ist dieser Schöpfer der Gott in Kants Theorie des Himmels, welcher dem kleinsten Element der Materie den Stempel seines unendlichen Verstandes aufdrückte, so daß die Welt aus Geformtem und gesetzlich Bestimmtem und nicht, wie Epikur und Demokrit meinten, aus Ungeformtem und Zufälligem sich entwickelten. Es hängt dann die Gesetzlichkeit dem Einzelnen nicht zufällig an; sondern das Einzelne trat als ein Gesetzliches ins Dasein. Dann auch ist es unrichtig, wenn Kant (K. 492) sagt: „Der Schluß des Beweises geht also von der in der Welt so durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit (Gesetzmäßigkeit), als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Dasein einer ihr proportionierten Ursache, als einem Wesen, das alle Macht, Weisheit u. s. w. mit einem Worte, alle Vollkommenheit als ein allgenugsames Wesen besitzt." Es muß vielmehr heißen: Der Schluß geht von der in der Welt durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Gesetzlichkeit zu einer proportionierten Ursache, zu einem Gesetzgeber seiner Schöpfung. Unrichtig ist es auch, wenn Kant (K. 493) sagt: „Von der durch empirische Beweisgründe erkannten Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geht man aus, um dann aus der Zufälligkeit der Welt auf das Dasein eines schlechthin notwendigen Wesens zu schließen und fällt dabei in den kosmologischen und ontologischen Beweis zurück." Ich dagegen sage: Von der empirisch, erfahrungsmäßig festgestellten Gesetzlichkeit der Natur, welche keinen Raum für den Zufall hat, schließen wir auf den gesetzgebenden Gott. Da ist kein kosmologischer oder ontologischer, auf Begriffe a priori aufgebauter Beweis, sondern von Tatsachen der Natur, von dem Gesetze der Schwere, von dem periodischen Gesetze der Atome u. s. w. schließen wir auf den gesetzgebenden Gott, so

daß wir, wie Kant in der Theorie des Himmels, mit dem physikotheologischen Beweis weder bei einer transzendentalen, noch weniger bei einer transzendenten Gottesidee stehen bleiben, denn wir haben dabei von der Empirie ausgehend, das Dasein Gottes selbst bewiesen.

8. Kritik der Gottesbeweise.

Dies also ist die Kritik, durch welche Kant das Beweisen Gottes für alle Zeiten zermalmt haben soll. Zermalmte er wirklich? Kant sagt (K. 500): „Die transzendentale Theologie bleibt, aller ihrer Unzuträglichkeit ungeachtet, von einem wichtigen Gebrauche und ist eine beständige Zensur unserer reinen Vernunft, um alle entgegengesetzten Behauptungen, sie mögen (K. 501) atheistisch, oder deistisch, oder anthropomorphistisch sein, aus dem Wege zu räumen. Dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft in Ansehung der Behauptung des Daseins eines dergleichen Wesens vor Augen gelegt wird, reichen notwendig auch zu, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen." Kant sagt (K. 520): „Die Ideen der reinen Vernunft sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten. Der Pöbel der Vernünftler schreit aber, wie gewöhnlich, über Ungereimtheiten und Widersprüche und schmähet auf eine Regierung, in deren innersten Plan er nicht zu dringen vermag, deren wohltätigen Einflüssen er auch selbst seine Erhaltung und sogar die Kultur verdanken sollte, die ihn in den Stand setzt, sie zu tadeln und zu verurteilen."

Wie ich oben sagte, Gott würde seines Geschöpfes spotten, wenn er ihm den Trieb nach Ideen eingepflanzt hätte, ohne das Vermögen, die rechte zu erkennen, so sagt Kant hier, der oberste Gerichtshof, die Vernunft, könne unmöglich nur Täuschungen und Blendwerke enthalten. Wie ferner Kant am Ende der kosmologischen Widerstreite (S. 137) von einem Empirismus spricht, welcher die Religion und die Moral untergrabe, so eifert

er hier gegen den Pöbel der Vernünftler, der einen Gott begeifert, dessen Plan er nicht versteht und dem er doch sein Dasein und die Kultur verdankt. Neben dieser Verwerfung des Empirismus ist dann freilich auch die Rede von dem Empirismus und dem Dogmatismus als Streitern, welche des Streitens müde, sich als Freunde die Hände reichen würden (S. 125). Auch später spricht Kant von diesem Streite. Er sagt (K. 577): „Es gibt demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beide Teile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen; denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Begriffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe. Sie haben gut kämpfen; die Schatten, die sie zerhauen, wachsen wie die Helden in Walhalla in einem Augenblicke wieder zusammen, um sich aufs neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können." Kurz vorher (K. 568) heißt es, die Antithetik der Vernunft könne nur in Spott oder Großsprecherei auftreten, welches als Kinderspiele belacht werde; dieses sei eine tröstende Bemerkung, welche der Vernunft im Kampf gegen alle Irrungen wieder Mut gebe.

Solche Stellen beweisen, daß Kant, wenn er zermalmen hätte wollen, die Verächter Gottes und einen Empirismus, der keine Ideen und keine Ideale anerkennen will, zermalmt hätte, aber er konnte nicht zermalmen wollen, da er meinte, die reine Vernunft, zu den Ideen sich erhebend, überschreite das Gebiet der Erfahrung und Anschauung und könne daher über die Ideen nichts Bestimmtes, nichts Gewisses aussagen, sondern nur Trugschlüsse, nur Hypothesen, nur ein Entweder-Oder. Nach Kant gehören Religion und Sittlichkeit, da sie es mit Lust- und Unlustempfindungen zu tun haben, ins Gebiet der Erfahrung, also nicht zur reinen Vernunft, wenn daher diese, obgleich sie kein Verständnis für die Forderungen und Bedürfnisse des religiösen und sittlichen Gefühls hat, über Religion und Sittlichkeit urteilt, so hat dieses, kann man sagen, gerade so viel Wert, als wenn die Geometrie über Physik und Chemie urteilen und vielleicht gar, weil sie bei ihren Flächen und ihren stoffleer gedachten Räumen und Körpern kein Gewicht,

keine Härte, keine Farbe kennt, leugnen wollte, daß es Physik und Chemie geben könne. Von Gott weiß die reine Vernunft nur zu reden als von dem allerrealsten, dem schlechthin notwendigen Wesen, als der unerreichbaren Totalität der Bedingungen und dem absolut Unbedingten. Die sittlich sein sollende Seele ist ihr nur ein denkendes Wesen und die absolute Einheit oder das Subjekt aller Urteile, die Welt aber ein zufälliges Zusammensein unendlicher Reihen von unbestimmten Erscheinungen und von unbestimmten Ursachen und Wirkungen.

Mit Recht verwirft Kant solche reine Vernunft und entwickelt den wahren Gottesbegriff aus dem moralischen Gesetz oder dem sittlichen Gefühl in uns. Zu bedauern ist nur, daß er diesen Gottesbeweis nicht sofort den dreien als vierten folgen läßt, zumal er selbst zugibt, daß diese drei Beweise Stützen seien für den richtig bewiesenen Gottesbegriff. Er bringt diesen Beweis erst gegen das Ende der Kritik da, wo er die reine Vernunft Rücksicht auf die Erfahrung nehmen läßt und scheint bei der Ausführlichkeit, mit der er die ersten Beweise behandelt, diesen eine Vorzugsstelle einzuräumen. Man übersieht dabei, daß Kant nicht die Beweise aller Vernunft, sondern nur die der reinen, erfahrungslosen verwirft. Zweckmäßig hätte er auch die Gottesbeweise in hypothetischer Weise behandelt, weil dabei klarer hervorgetreten wäre, daß er nicht bloß das Beweisen, sondern auch das Leugnen Gottes auf dem Boden der reinen Vernunft eine Vermessenheit nennt. Zu erinnern ist noch einmal daran, daß Kant nicht nur die Gottesbeweise der reinen Vernunft verwirft, sondern auch behauptet, sie könne über die Seele nur in Trugschlüssen, über die Welt nur in Hypothesen reden. Davon, daß trotz Kants Verwerfung der Gottesbeweise alle Philosophie eigentlich von einem Absoluten, einem Unbedingten und schlechthin Notwendigen ausgeht, davon war schon bei dem kosmologischen Widerstreit über den Anfang der Welt die Rede.

9. Gottesidee und Naturgesetz, keine Denknotwendigkeiten.

Eine Hauptschwäche der Gottesbeweise liegt nach Kant darin, daß ihnen die unbedingte, die zwingende Notwendigkeit

fehlt, sie einzusehen, ihre Gültigkeit anzuerkennen. Die Beweise der mathematischen Wissenschaft trügen solche Notwendigkeit in sich, deshalb sei hier das Wissen überlieferbar. Kant veranschaulicht freilich diese Behauptung nur an sehr einfachen Beispielen, wie an dem öfters angeführten Satz: Die Winkelsumme eines Dreiecks ist gleich zwei Rechten. Da nun die Gültigkeit der Beweise Gottes nicht so einfach mathematisch überlieferbar ist, so folgerte er, das Fürwahrhalten der Beweise Gottes sei Sache des Glaubens, nicht des Wissens. Wir haben an anderer Stelle auf Kants Unterscheidung von Wissen und Glauben näher einzugehen. Hier gilt es nur, an einer auffallenden Tatsache zu veranschaulichen, daß auch das Fürwahrhalten der Naturgesetze, die doch allgemein zur Wissenschaft gerechnet werden, eine Sache des Glaubens ist.

Noch 1901, also etwa 220 Jahre nach Newtons Entdeckung des Gesetzes der Weltschwere, durch welche Entdeckung die kopernikanische Weltanschauung wissenschaftlich begründet wurde, konnte folgende Schrift erscheinen: Der Sternenhimmel und seine Verkleinerer. Eine Streitschrift an Ed. von Hartmann. Von Max Schneidewin. Herr von Hartmann hat nämlich im Augustheft der Preußischen Jahrbücher von 1900 Betrachtungen über „Die Unermeßlichkeit der Welt" veröffentlicht, welche wie Schneidewin sagt: eigentlich darauf hinauslaufen, daß für den Inhalt der philosophischen Weltanschauung die ptolemäische oder kopernikanische und die der Weiterbildung des Kopernikanismus entsprechende Weltstellung der Erde fast gleichgültig sei." Das heißt, Herr Eduard von Hartmann, so wenig er an den christlichen Gott glaubt, so wenig glaubt er an die von Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton erkannte gesetzliche Bestimmtheit der Welt, welche Gesetzlichkeit diesen Denkern sogar eine von Gott gewollte und geschaffene war. Herr von Hartmann hat freilich seinen guten Grund, nicht an den Kopernikanismus zu glauben. Er prophezeite schon längst in einer gleichnamigen Schrift: Die Selbstzersetzung des Christentums. Statt aber eine voraussetzungslose

Philosophie zu erfinden, nahm er die christliche Lehre zur Voraussetzung, nur machte er die verkehrte Welt daraus.

Nach der christlichen Lehre freute sich Gott der Herrlichkeit einer Schöpfung, in welcher alles gesetzlich bestimmt ist und gesetzlich verharrt, und in welcher erst später der Mensch in seiner Untreue und Selbstherrlichkeit Schlechtes und Elend erzeugte. Der umgekehrte Anthropomorphismus sagt: Das Dasein der Welt ist ein Übel und der Mensch ist die höchste vollkommenste Entwicklung dieser Welt. Nach der christlichen Lehre erlöste Gott die Menschen, oder wollte sie doch erlösen, auf daß Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen werde. Nach Herrn von Hartmanns Umkehrung der Werte aber ist diese Welt so schlecht, daß Gott dieselbe als unerträgliches Übel empfindet. Da aber dieser Gott nicht die Macht hat, sich von diesem Übel frei zu machen, so müssen die Menschen mitleidsvoll sich ihres Gottes erbarmen und ihn vom Übel der Welt erlösen. Dieses ist nach Herrn Eduard von Hartmann dadurch möglich, daß zu einer bestimmten Zeit die ganze Menschheit einheitlich den Willen faßt, nicht mehr sein, nicht mehr leben zu wollen, denn dann würde das Denken und damit das Vorstellen, aber auch das Wollen der Welt und somit auch die Welt als Vorstellung und Wille aufhören und Gott wäre vom Übel der Welt erlöst. Es ist klar, daß bei solcher Lehre Herr von Hartmann nur eine Welt brauchen kann, die sich in vierundzwanzig Stunden um ihren Erdmittelpunkt dreht. Denn nach dem Kopernikanismus würde der Wille der Menschheit, selbst wenn er die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichts, 300 000 Kilometer in der Sekunde, besäße, 500 Jahre brauchen, um bis zum Mittelpunkt unseres Sonnensystems zu gelangen. Gott aber wäre dann immer noch nicht erlöst, da ja die Welt in unbekannte Fernen reicht.

Das Verwunderlichste bei Herrn von Hartmann ist, daß er den Gedanken der Möglichkeit eines Einheitsbeschlusses aller Menschen auf Erden auszusprechen wagte, wo doch die Wünsche und Bestrebungen der Menschen, Völker und Nationen so mächtig auseinandergehen. Der Gedanke an einen einheitlichen Ver-

cht auf das Leben ist daher nur eines der wertlosen Erzeug-
isse der reinen Vernunft. Daß die Welt eine Vorstellung sei,
t Lehre des Schopenhauerianismus und aus ihr folgt natür-
ch, daß mit dem Aufhören der Vorstellung die Welt zerfalle.
err von Hartmann aber hat das Verdienst, diese Folgerung
atsächlich gezogen und den Weg zum Zerfallen gezeigt zu haben.
ch führte aber auch in den einleitenden Worten eine Behaup-
ung von theologischer Seite an, daß mit dem Aufhören unseres
rkenntnisprozesses die ganze starre Außenwelt mit einem Schlag
erschwinden würde. Es ist richtig, daß Kant (K. 525) ähn-
che Worte spricht (S. 9). Indessen ich verweise hier auf
as bei früherer Gelegenheit über das Zusammenfallen der
Welt Gesagte (S. 61). Nach Kant sind Erscheinungen, Erfah-
ungen und raumzeitliche Anschauungen nur in unserem Innern,
ur diese innere Welt fällt zusammen, nicht die Welt als solche,
enn von der Welt an sich, von den Dingen an sich weiß
Kant nichts.

Mit alle dem wollte ich nur daran erinnern, daß noch in
weiten Kreisen die Welt nur als Vorstellung betrachtet wird,
abei werden die Naturgesetze Regeln oder Gesetze und
Kategorien des Verstandes genannt. Man beruft sich freilich
abei auch auf den mißverstandenen Kant, obgleich dieser sagte,
ie empirischen Gesetze seien durch keinen Verstand a priori zu
rkennen und selbst die Kategorien hätten nur formalen Wert
ind seien erst durch Anschauung verständlich. Man kann daher
wohl sagen, trotzdem das 19. Jahrhundert das Jahrhundert
er Naturwissenschaft genannt wird, so fehlt noch in weiten
ind weitesten Kreisen nicht allein das Verständnis für die Natur-
gesetze, sondern auch das Glauben daran. Nicht allein das
Fürwahrhalten Gottes, der Ideen überhaupt, sondern auch das
Fürwahrhalten der wissenschaftlichen Naturgesetze ist somit Sache
des Glaubens. Kant kannte nur die mathematische Wissenschaft
ind die astronomische, aber diese war ihm vorzugsweise eine
nathematische, deshalb konnte er wohl von der Mitteilbarkeit
des Wissens reden. Das Gesetz der Weltschwere aber war ihm
o sehr eine wissenschaftliche Wahrheit, es war ihm dieses Gesetz

so sehr eine von Gott, dem Schöpfer, der Materie verliehene bestimmte Wirksamkeit, daß er in dieser Überzeugung den Mu fand zur Darstellung der Entwicklung eines Weltgebäudes welche allein bis zum möglich gewordenen Auftreten der Wel der Sittlichkeit, Millionen, ja, wie Kant sagt, ganze Gebirg von Jahrhunderten Zeit brauchte. An die Möglichkeit, da dieses Gesetz noch nach zweihundert Jahren als wertlos be trachtet würde, dachte er nicht. Kant unterscheidet, wie wir zu Anfang der kosmologischen Ideen hörten, eine mathematisch Naturbetrachtung, die wir heute die beschreibende Natur wissenschaft nennen, und eine dynamische Naturbetrachtung Bei ersterer ist Anschauung möglich und das dabei gewonnen Wissen, kann man sagen, ist mitteilbar. Bei der dynamische Naturbetrachtung, d. i. bei der eigentlichen Naturwissenschaf aber fehlt, wie wir sehen werden, auch nach Kant die An schauung, es fehlt also dasselbe, was Kant bei den Ideen ve mißt, weshalb in der Wissenschaft von den Naturkräften, gan wie bei den Ideen, das Fürwahrhalten ein Glauben ist. Do haben wir an anderer Stelle noch mehr von Kants Unte scheidung von Glauben und Wissen zu reden.

10. Polemik des Dogmatismus.

Kant bringt nach den Gottesbeweisen eine Kritik all spekulativen Theologie, aus der ich bereits anführte, daß d reine Vernunft zwar weder das Dasein noch das Nichtse Gottes beweisen könne, daß sie aber Irrtümer abwehren könn Er spricht dabei auch vom regulativen Gebrauch der Idee wovon ich weiterhin noch zu reden habe. Dann spricht er vo der Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen un im polemischen Gebrauch. Hier ist es, wo er die Streite den Dogmatismus und den Empirismus, Luftfechter nennt un sein scharfes Urteil über den ideenlosen Empirismus und d Verächter Gottes ausspricht. In dieser Polemik sagt er den auch (K. 573): „Daß in Abwiegung der Vernunftgründe ein bloßen Spekulation alles ehrlich zugehen müsse, ist wohl d Wenigste, was man fordern kann. Könnte man aber auch ni

ıf dieses Wenige sicher rechnen, so wäre der Streit der
ekulativen Vernunft über die wichtigen Fragen von Gott, Un-
:rblichkeit der Seele und Freiheit entweder längst entschieden
der würde doch sehr bald zu Ende gebracht werden. So
:ht öfters die Lauterkeit der Gesinnung im umgekehrten Ver-
iltnis der Gutartigkeit der Sache selbst, und diese hat vielleicht
ehr aufrichtige und redliche Gegner, als Verteidiger." Es ist
n schweres Wort, das Kant hier ausspricht, das wohl Anlaß
in kann, einen Blick auf die Polemik im Leben zu werfen,
ı sehen, ob die Gegner in Wahrheit Luftfechter sind, ob der
treit ein ehrlicher ist, und weshalb die Ideen der Dogmatiker
viel verworfen werden. Als Gegner stelle ich unserer Zeit
:mäß die Dogmatiker der Kirchen den Männern der Wissen-
haft und der Philosophie gegenüber. Da es sich hier aber
cht um eine Geschichte, sondern nur um eine Veranschaulichung
:s Streites handeln kann, werde ich mich möglichst auf ein
eispiel beschränken.

Als Kopernikus im Jahre 1500 anfing, in Rom Vor-
sungen zu halten über seine neuen astronomischen Vorstellungen
regte der Beifall, den er fand, den Neid und die Entrüstung
:r Lehrer des Alten. Man behauptete, Religion und Wissen-
haft würden gefährdet; und wie einst Aristophanes den
okrates auf der Bühne verhöhnte, so brachte man auch jetzt
en die Jugend mit seiner neuen Lehre verderben sollenden
opernikus auf die Bühne. Der Nörgeleien überdrüssig, ver-
eß er Rom, litt aber sein Leben lang unter den Angriffen
nd Verdächtigungen seiner Gegner. Seine Furcht ließ ihn den
)ruck seiner Schrift so verzögern, daß erst der Siebzigjährige
uf dem Todesbette 1543 das fertige Buch in die Hand bekam.
päter freilich, bei der Kalenderverbesserung, ließ Papst
ݽregor XIII. die astronomischen Berechnungen, welche Koper-
ikus auf Grund seiner neuen Anschauung gemacht hatte, als
ie wissenschaftlichsten benutzen. Nun trat der junge Galilei
uf, aber auch er mußte, veranlaßt durch die Angriffe und
Belästigungen der Anhänger des Alten, vor allem der Aristo-
:liker, seine unter großem Beifall und Zuströmen der Hörer

begonnene erste Lehrtätigkeit als Professor in Pisa nach zwe
Jahren wieder einstellen. Als Galilei aber mit dem Fernroh
den Himmel erforschte und die Wahrheit des kopernikanische
Weltbildes gleichsam vor Augen führen konnte, da ward 161
von Rom aus die noch vor nicht langer Zeit bei der Kalender
verbesserung als wissenschaftlich benutzte Lehre: betreffend de
Stillstand der Sonne und die Bewegung der Erde für abge
schmackt und falsch in der Philosophie und als ketzerisch un
irrig im Glauben erklärt.

Später, 1632, mußte Galilei diese, wie man sagte, abge
schmackte und falsche Lehre sogar abschwören. Die Eiferer fü
das Dogma triumphierten; aber die Kluft, die solches Vo
gehen zwischen Wissenschaft und Kirche reißen mußte, sahen si
nicht, ebensowenig den Haß und die Verachtung gegen Got
Christus und Christentum, in deren Namen dies alles geschal
Der Papst aber ließ die Unterwerfung Galileis in den Kirche
feierlich verkündigen und ließ ihn den Rest seines Lebens, neu
Jahre lang, zwar auf dessen Landsitz im Kirchspiel Arcetri b
Florenz wohnen, aber ein Gefängnisleben führen. Dasselb
Gericht aber, welches die Abgeschmacktheit und Falschheit d
Lehre des Kopernikus verkündigt und später den Galilei zu
Abschwören dieser abgeschmackten und falschen, dieser ketzerisch
und irrigen Lehre verurteilt hatte, mußte beinahe zweihunde
Jahre später, 1822, die Erklärung erlassen, daß die Annahm
dieser Lehre mit der Annahme des Tridentinischen Glaube
sich gut vertrage.

Selbstverständlich ward diese Erklärung nicht auch von d
Kanzeln verkündet. Aber es ward auch damit weder das
Galilei verübte Unrecht wieder gut gemacht, noch ward d
Stellung zur Wissenschaft eine geänderte. Man fuhr vielme
fort, sie als abgeschmackt zu behandeln. Die Verkündigung d
Dogmas der unbefleckten Empfängnis, 1854, zeigte erst re
wieder, daß Rom beansprucht, allein sagen zu können, was
Wahrheit zu gelten habe. Die 1864 veröffentlichte Schr
„Encyklika und Syllabus" verkündet z. B. den Satz Nr. 5
„Verdammt ist die Meinung, die philosophische und die Mor

wissenschaft, wie auch die Staatsgesetze können und sollen sich der göttlichen und kirchlichen Autorität entziehen!" Man kann sagen, dieser Satz enthält nicht nur die Summe dieser Schrift, sondern er verkündet auch den festen Willen Roms, die mittelalterlichen Ansprüche noch heute fortdauern zu lassen. Die Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas aber legte diese erstrebte Herrschermacht über das leibliche und geistige Leben der Menschen auf Erden in die Hand eines Einzigen.

Bei solcher Polemik im Leben handelt es sich nicht um einen Kampf von Luftfechtern, aber auch um keinen ehrlichen Kampf; denn nicht auf sachliche Widerlegung läßt man sich ein, sondern durch einfache Verwerfung, Vergewaltigung und Verdammung meint man, die alte Macht behaupten und vergrößern zu können. Das Ansehen Gottes, der Religion und der Kirche wurde auf diese Weise nicht gesteigert. Die Naturgesetze, welche Kopernikus, Galilei, Newton und selbst Kant als Gesetze Gottes rühmten, sie gelten heute eigentlich nur noch als Gesetze, die sich von Ewigkeit her, als das Zweckmäßigste entwickelt hätten. Es ist kein Zufall, daß im Jahre nach der Verkündigung der unbefleckten Empfängnis „Kraft und Stoff" erschien, daß sich nun die Literatur über „Köhlerglaube und Wissenschaft" breit machte. Kein Zufall ist es, daß zur Zeit der Verkündigung der Encyklika und des Syllabus die schopenhauersche Philosophie in Aufnahme kam, dann auch die Philosophie des Unbewußten und des Monismus. Philosophien, die nur verständlich werden, wenn man daran denkt, daß sie verfaßt sind in der Absicht, frei sich zu zeigen von einem verhaßt gemachten Christentum und seiner geistknechtenden Kirche, verfaßt, das Gegenteil zu sagen.

Der Polemik des Protestantismus fehlt das politische Machtgefühl. Selbstverständlich und entschuldbar ist, daß, als Luther die Bibel als das Buch des Protestantismus hingestellt hatte, man meinte, jedes Wort müsse als von Gott offenbart betrachtet werden. Wo kommt man aber damit hin? Wenn unsere Literatur einst verschwunden sein wird, wie es die chaldäische und babylonische ist und man findet Schillers Gedicht: Die

Bürgschaft, so kann man aus den Worten: „Wenn die Sonne untergeht" herauslesen, zur Zeit dieses Gedichtes habe man gemeint, die Sonne bewege sich. Die chaldäische und babylonische Astronomie lehrte, die Sonne stehe still und die Erde bewege sich um die Sonne. Vielleicht wußte der Erzähler der Schlacht gegen die Amoriter, dem jedenfalls chaldäische und babylonische Kultur nicht fremd waren, von dieser Astronomie und er ließ trotzdem den Josua rufen: Sonne, stehe stille zu Gibeon und Mond, im Tale Ajalon! Ganz so wie wir heute noch, trotz allen Besserwissens, vom Aufgehen und vom Untergehen der Sonne reden und wünschen, die Sonne möge nicht untergehen, ehe das Ziel erreicht, die Arbeit vollendet.

Aber freilich, vierundzwanzig Stunden sollen Sonne und Mond stehen geblieben sein! Nun waren damals Sonne und Mond die Zeiger der Zeit durch ihren Stand am Himmel, die Sonne ward zu Sonnenuhren benutzt, woher will man nun wissen, wieviel Zeit verging, wenn die Zeiger an derselben Stelle weiter gehen, an der sie stehen geblieben! Nun freilich, es gab noch Sand- und Wasseruhren. Die Berufung darauf, daß Josua rufen konnte, weil die Sonne eine eigene Bewegung habe, ist albern, da das Stillstehen dieser Bewegung weder den Tag verlängert, noch verkürzt. Doch nicht das Stillstehen der Sonne ist die Hauptsache, sondern die Frage: Wo kommen wir hin, wenn Gott diese Erzählung inspirierte, wenn alle Bibelstellen die gleiche Wichtigkeit haben? Der Nationalstolz des Erzählers meinte, die Kämpfer als Helden zu ehren, wenn er sie einen Tag lang kämpfen und dann unermüdet vierundzwanzig Stunden weiter kämpfen und morden ließ. Wäre das indessen nicht ein entsetzlicher Gott, der zu solchem Morden die Sonne stille stehen läßt, während er sie zu rechter Zeit untergehen lassen konnte, wenn er die Herzen der Feinde mit Furcht erfüllte? Man hätte die Genfer Konvention nicht schließen dürfen, oder müßte sie so rasch wie möglich wieder aufheben, wenn diese Bibelstelle die Bedeutung hätte, die ihr zugeschrieben wird. Denn nach ihr war es der Wille Gottes, daß den fünf gefangenen Königen mit den Füßen auf die Hälse getreten, daß

sie getötet und dann bis zum Abend an Bäumen aufgehängt wurden, worauf man sie in die Höhle warf, in der sie sich vorher versteckt hatten.

Doch noch aus anderem Grunde ist mir das Stillstehen der Sonne Nebensache. Ich halte dafür, daß man niemandem wehren soll, der da meint, die Bibel wörtlich glauben zu müssen. Nicht mit Gewalt, nicht mit Spott wird dabei etwas erreicht, oft nicht einmal mit sachlichen Gründen. Ich gestehe aber überdies, daß es mir als Naturwissenschaftler leichter ist, die Wunder der Bibel zu glauben, als die Wunder, welche die schopenhauersche und hartmannsche Philosophie zu glauben zumutet, oder die Lehre, daß die Welt durch den Erkenntnisprozeß zusammengehalten werde. Das was die Kluft zwischen der Wissenschaft und der Dogmatik immer mehr erweitert, ist die Tatsache, daß die Polemiker der letzteren jeden, der nicht an den Buchstaben, an den Wortlaut einer Bibelstelle, oder an ein geschichtlich gewordenes Dogma glaubt, als gottlosen, religionslosen und unsittlichen Menschen verketzern und daß sie sich dabei kein Gewissen daraus machen, gewissenlos und unsittlich den Verketzerten zu verlästern, zu verdächtigen, zu vergewaltigen oder wenigstens zu verspotten und lächerlich zu machen. Auch der Spott über die Wissenschaft überhaupt erwirbt keine Freunde. Man spottet, sie sei nichts Vollkommenes, man streite in ihr über verschiedene Auffassungen, stelle Gesetze auf, die später widerrufen würden. Der feste Grund, der Fels, auf dem man sein Leben aufbauen könne, liege daher nur im Christentum, in der Kirche. Gewiß, auch ich sage, der Fels und der Grund, auf welche das menschliche Leben aufzubauen ist, sind Religion und Sittlichkeit, und auch ich betrachte diesen Fels der Betätigung des Lebens für höher als die Wissenschaft, zumal der Betrieb derselben immer nur Einzelnen möglich ist und selbst das Wissen von Dogmen nicht notwendig Religion und Sittlichkeit einschließt. Der eigentliche Fels aber der evangelischen Religion und Sittlichkeit ist die Pistis. Dieses Wort der griechischen Bibel bedeutet aber Treue, Glauben, Zuversicht, Hoffnung; es bedeutet die Treue zu Christus, dem Sohne

Gottes und die Treue zu Gott selbst. Diese Treue zu Gott und Christus ist aber unabhängig von der Konfession, insofern sie in jeder Konfession und Kirche betätigt wurde und betätigt wird. Dieser Fels, diese Treue zu Gott und Christus kümmert aber die Polemiker des Dogmatismus nicht, denn sie verlangen, das Fürwahrhalten der Lehre, für die sie Polemik treiben, das Jasagen zu ihr, das gedankenlose Glauben derselben, denn alles was außerhalb dieser Lehre steht, ist ihnen Ketzerei.

Die Anhänger der Wissenschaft vermissen ihrerseits gerade in dem geschichtlich gewordenen Christentum eine Lehre, eine Theologie, welcher jene über die ganze Erde sich erstreckende, allgemeine Gültigkeit zukommt, welche das, was sich als echte, feste Wissenschaft erwiesen hat, besitzt. Das Kirchliche aber erscheint den Anhängern der Wissenschaft wenig verlockend. Die Kirche Roms freilich erweckt Bewunderung durch die Einheitlichkeit ihres Geistes, durch ihre Macht- und Prachtentfaltung, aber diese Einheitlichkeit besteht nur, weil Rom die Macht erreicht hat, jede freie wissenschaftliche, Religion und Sittlichkeit betreffende, Regung zu unterdrücken. Im Protestantismus aber, zur Freude Roms und zur Freude derer, welche von der Selbstzersetzung des Christentums träumen, gibt es viele Konfessionen, jede die andere verketzernd und neue, freie Kirchen oder Gemeinden meinen, sich bilden zu müssen, weil ihnen die vorhandenen entweder zu ketzerisch oder zu dogmatisch sind. Die Bibel selbst verlor in diesem Bekenntnisstreit das Ansehen, das Buch der Offenbarung zu sein. Denn, sagt man, ein Buch, aus welchem so verschiedene Bekenntnisse herausgelesen werden, von denen jedes Bekenntnis sich berechtigt hält, die anderen zu verketzern, kann keine Offenbarung enthalten.

Gern füge ich bei, daß ein Bekenntnis, je mehr es auf dem Boden des Evangeliums stehen will und sich ein evangelisches nennt, um so weniger teil nimmt an der unduldsamen Polemik des Dogmatismus, von der ich hier reden wollte und von der ich wohl oben Gesagtes allgemein aussagen kann, es handelt sich bei ihr nicht um einen Kampf der reinen Vernunft, nicht um Luftfechterei, nicht um ehrliche, sachliche Wider-

legung, sondern um Verketzerung und wo die Macht ist, um Vergewaltigung. Mit zwei Worten an diese unduldsame Polemik möchte ich schließen. Das erste geht von der Mahnung des Apostels Paulus aus, Röm. 2, 1: „Darum, o Mensch, kannst du dich nicht entschuldigen, wer du auch bist, der da richtet: denn worinnen du einen anderen richtest, verdammst du dich selbst, sintemal du eben dasselbige tust, das du richtest." Es ist richtig, Paulus sagt auch Gal. 1, 8. 9: „So jemand euch Evangelium predigt, anders denn das wir euch gepredigt haben, der sei verflucht." Lesen wir aber die nächstfolgenden Verse, so verstehen wir auch, was darunter verstanden ist. Deutlicher freilich heißt es 1. Kor. Kap. 1, 12. 13. 23; Kap. 3, 3. 4. 5. 21. 23: „Wir aber predigen den gekreuzigten Christum, den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit. So ihr aber zankt und streitet: Ich bin Paulisch! Ich bin Apollisch! Ich bin Kephisch! Dann seid ihr fleischlich und redet in menschlicher Weise. Ist Paulus für euch gekreuzigt worden? Wer ist Paulus? Wer ist Apollo? Diener sind sie, Mitarbeiter Gottes, durch welche ihr gläubig geworden seid, so wie der Herr einem jeglichen gab. Deshalb rühme sich niemand eines Menschen (oder einer menschlichen Lehre). Alles ist euer. Ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.

Das zweite Wort geht von der Tatsache aus, daß nach jahrzehntelangem Elend durch religiöse Streitigkeiten und Kriege im Westfälischen Frieden endlich die, von Rom freilich nicht anerkannte, sondern verfluchte Gleichberechtigung der verschiedenen Konfessionen staatlich eingeführt wurde. Das Bedürfnis nach dem Frieden der Konfessionen sprach sich auch aus in dem Zeitalter des Rationalismus, der Toleranz und der Humanität. Ich nun bin überzeugt, daß Kant in diesem Geist seiner Zeit meinte, sowohl die unduldsame Vermessenheit des Dogmatismus, als auch die Vermessenheit des ideenlosen Empirismus und Materialismus zu einem bescheidneren und friedlicheren Sichgeltenlassen und Nebeneinanderwohnen herabstimmen zu können, wenn er zeige, daß die reine Vernunft über göttliche Dinge nichts Bestimmtes aussagen könne. Kant konnte in diesem ver-

mittelnden Streben keinen Erfolg haben, da die Polemik des Lebens nicht mit reiner Vernunft kämpft. Vor allem aber auch deshalb nicht, weil seine Kritik mit der Überzeugung schließt, daß zwar die reine Vernunft nichts Bestimmtes über Gott auszusagen wisse, weil die Gottesidee in der Erfahrung, im sittlichen Gefühl wurzele, daß sie aber durch diese Wurzel eine Gewißheit erlange, welche über alle Unbestimmtheit und über jeden Zweifel erhaben ist. Die Kraft, welche Kant der Dogmatik im Gebiet der reinen und erfahrungslosen Vernunft nimmt, gibt er ihr daher im Gebiet der reinen aber erfahrungsfrohen Vernunft in stolzester Weise zurück.

Der Gedanke der Sittlichkeit ward nach Kant von Philosophie und Wissenschaft lebhaft aufgegriffen. Man suchte den Begriff des Sittlichen möglichst rein festzustellen und drängte nach sittlicher Erziehung der Menschen. Man sagte sogar, die verketzernde Polemik untergrabe nicht nur die Sittlichkeit, da sie jedes schlechte Mittel zum Zweck heilige und selbst unsittlich und gewissenlos jedem Andersgläubigen die Ehre abspreche, sondern sie mache überhaupt die Sittlichkeit zu etwas Minderwertigem, da sie den Wert des Menschen nur nach der Erfüllung kirchlicher, leicht zu verrichtender und in die Augen fallender Vorschriften, auch nach der Teilnahme an eigenartig christlichen Vereinigungen abmesse, dabei aber zu Unduldsamkeit, Selbstherrlichkeit und Heuchelei erziehe. Es ist kein Zweifel, daß die Sittlichkeit das Gebiet ist, durch welches die Kluft von Philosophie und Wissenschaft zu Religion und Christentum überbrückt werden kann. Voraussetzung ist, daß die einzelnen Konfessionen friedlich und ruhig, polemiklos nebeneinander leben, wie dies vielfach in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Fall war. Diese Behauptung nötigt aber, dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit etwas näher zu treten.

III. Hauptstück. Aus der Welt der Erfahrung.

1. Abschnitt. Religion und Sittlichkeit.

Ich fasse die folgenden Abschnitte unter dieser Überschrift zusammen, da nach Kant Religion und Sittlichkeit zur Erfahrungswelt gehören und wir nun zu betrachten haben, wie man nach Kant in dieser Erfahrungswelt sowohl zur Naturerkenntnis, als auch zur Gotteserkenntnis gelangt. Eine kurze Betrachtung dessen, was unter Religion und Sittlichkeit zu verstehen ist, wie eben gesagt, vorauszuschicken. Als Naturwissenschafter gehe ich nirgends von Begriffen aus. Wie in dem Abschnitt „Worte und Vorstellungen" gesagt, betrachte ich aber auch die Worte nicht als Begriffe, sondern als sprachliche Ausdrücke mit einem gewissen Vorstellungsinhalt. Das Wort religio bedeutete mir daher dem Lexikon nach: ein Gebundensein, eine Verbindlichkeit oder ein Verpflichtetsein gegen Gott. Das war nicht ganz richtig, wie folgende Anführung zeigt, die ich bringe zur Vervollständigung dessen, was ich über Sprache und Worte sagte, zugleich, den Vorwurf zurückzuweisen als redete ich nur Subjektives.

In einer Sonntagsbeilage der Kölnischen Zeitung vom 26. Jan. 1902 stand ein Aufsatz eines ungenannten Verfassers: „Über Kultur und Sprache", worin der Verfasser zeigt, wie die Bedeutung der Worte mit dem Fortschritt der Kultur sich ändert. „Zur Zeit der römischen Republik und der altrömischen Selbstlosigkeit bedeutete largitio Opferwilligkeit, mit der zunehmenden Geringschätzung der Religion ward largitio = Verschwendung; virtus bezeichnete die speziell römische Nationaltugend; wir übersetzen virtus mit Tugend, aber Tugend von taugen bedeutet Tüchtigkeit, zumal die sittliche Tüchtigkeit. Religio bedeutet Gebundenheit, Verpflichtung nicht nur gegen Gott, sondern auch gegen den Eid, gegen Respektspersonen oder das Vaterland. Weit davon entfernt ist die Summe germanisch christlicher Weltanschauung, die sich an dieses Wort anknüpft."

Religion hatte also nicht, wie ich meinte, von Anfang an nur die Bedeutung des Verpflichtetseins gegen Gott. Diese beschränkte oder ausschließliche Anwendung geschah erst im Laufe der Zeit. Jedenfalls setzt dieses Wort das Gefühl oder das Bewußtsein des Gebundenseins an etwas Heiliges, oder der Verbindlichkeit und Verpflichtung gegen dieses Heilige voraus, also zumal gegen Gott, wobei denn dieses Gefühl oder Bewußtsein auch mit dem der Verantwortlichkeit oder Selbstverantwortlichkeit sich verbindet. Nicht unzweckmäßig scheint es zu sein, bei dieser Gelegenheit anzuführen, daß es in einem Programm zur Selektaschule von Frankfurt a. M. 1867 von Prof. H. Wedewer: „Das Christentum und die Sprache" heißt: Gott, althochdeutsch Got, Cot, von unbekannter Abstammung, vielleicht vom Persischen Khodà = a se datus". Nehmen wir nun dare in der Bedeutung von verursachen, machen, so ist Gott der, welcher sich selbst verursachte, der aus sich selbst Gewordene, wie man auch sagte, der, welcher sich selbst setzte, die Ursache seiner selbst und weiterhin auch die Ursache alles Anderen; damit aber ist Gott auch das, was Kant das Absolute nennt, das schlechthin Unbedingte, die Totalität aller Bedingungen. Im Evangelium gewinnt dieser Gott freilich eine weniger abstrakte, sondern eine den religiösen Bedürfnissen verständlichere und genügendere Gestalt.

Wie ich aber schon bei den Seelenvorstellungen sagte, ich frage nicht nur nach philosophischen, sondern auch nach Volksvorstellungen. Wenn daher z. B. in der Odyssee erzählt wird, Odysseus habe bei der Abfahrt von der Insel der Kirke seinen Gefährten Elpenor nicht mitnehmen können, weil er nicht zu finden war; bei Ankunft in der Unterwelt sei aber sofort dem Odysseus der Schatten Elpenors erschienen, habe erzählt, er sei in der Trunkenheit vom Dach des Palastes gefallen und habe das Genick gebrochen; er habe dann flehentlich gebeten, Odysseus möge seinen Leib begraben, damit seine Seele Ruhe finde: so ist mir diese Erzählung einer der überall sich findenden Beweise, daß religiöse Vorstellungen, Gefühle und Vorstellungen des Verpflichtetseins zu gewissen Verrichtungen, der unter-

irdischen oder der oberirdischen Götter, oder der Seele wegen, keine Priestererfindung sind. Denn Odysseus verrichtete Alles, auch die Opfer selbst. Nur das Vorhandensein solcher Gefühle ermöglichte es, herrischen Sinnes Mißbrauch damit zu treiben. Religiöse Vorstellungen sind daher allgemein menschliche Vorstellungen, sie gehören zu den Ideen, von denen Kant sagt, sie entstammten der Natur des menschlichen Gemüts, sie seien ein Bedürfnis desselben. Deshalb ist es aber auch nicht richtig, wenn Kant es hinstellt, als wäre die Seele nur ein denkendes Wesen, welchem die Gefühlswelt, das Gefühl des Verpflichtetseins, der Pflicht, der Verantwortlichkeit, des Selbstgefühls und Ehrgefühls, nur eine Welt der Erfahrung, nicht des eigenen inneren Erlebens sei. Mehr noch ist es unrichtig, wenn in der Philosophie gemeint wird, man habe sich von religiösen Gefühlen frei zu halten, da sie im Widerspruch mit der Vernunft stünden.

Kein heidnisches Volk der Altzeit dachte einen sittlichen Gott; selbst die Griechen nicht. Ihre Götter gaben zwar den Menschen Sitte und Gebräuche für Handel und Wandel im Leben auf Erden, sie achteten auch, daß ihre Gebote und Gesetze gehalten würden, sie selbst aber lebten ein Leben, welches das Ideal der heutigen Herrenmenschen und Übermenschen ist. Sie selbst, die Götter, lebten in ihrer Freiheit erhaben über jedem Gesetz, sodaß sie tun und lassen konnten, was sie wollten. Solche Vorstellungen wurden mit der Zeit als Irrungen erkannt, aber selbst die beiden größten griechischen Denker kamen dabei nicht über einen Gott hinaus, der in sich selbst vollkommen und sich genügend, weder um die Erde, noch um die Menschen sich kümmerte. Ja, er durfte sich nicht bekümmern, da er durch Tätigkeit seine harmonische Ruhe verloren und durch die Beziehung zum Irdischen sich verunreinigt hätte. Diese Philosophen kamen daher auch nicht zum Begriff einer allgemein menschlichen Sittlichkeit. Denn gleich wie ihr Gott mit der unreinen Erde nicht in Berührung kommen durfte, so sollten auch die Menschen zur Reinheit ihrer unsterblichen, göttlichen Seele diese Berührung vermeiden; so daß nur ein Philosophe sich seiner göttlichen Seele

und des Ewigen, Wahren, Guten und Schönen wahrhaft bewußt werden und dieser Erkenntnis gemäß in der Reinheit der Seele leben konnte; bürgerliche Tätigkeit aber nicht.

Ich verweise hier auf das in den Abschnitten: „Geschichtliches", zumal S. 17 ff. und „Gottes- und Seelenvorstellungen", zumal S. 115 ff. Gesagte. Hier gilt es, wenn auch mit etwaiger Wiederholung, das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit im Zusammenhang darzustellen. Der Gott der Propheten des Volkes Israel war, wie ich mit absichtlich wiederholter Berufung auf Lazarus' Ethik des Judentums sage, der einzige Gott der alten Zeit, welcher als das Ideal der Sittlichkeit betrachtet wurde und welcher als die vollendete Sittlichkeit zugleich der Heilige war. Dieser Gott der Propheten forderte nicht nur, wie Zeus, von den Menschen das, was sie als Sitte, als Gesetz des Lebens betätigen sollten, er forderte nicht nur Wahrheit, Gerechtigkeit, reinen Willen, Liebe, Barmherzigkeit u. s. w., sondern er selbst war das, was er forderte, er selbst war die vollendete Sittlichkeit. Er forderte daher auch von den Menschen: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. Auch Kant nennt die Heiligkeit die vollendete Sittlichkeit. Die alten Propheten, zumal Jeremias, forderten daher auch Gotteserkenntnis, Gerechtigkeit, Liebe, reines Herz; denn dieses alles sei Gott wohlgefälliger als Opfer.

Als Jesus von Nazareth auftrat, waren die sittlichen Forderungen der alten Propheten längst vergessen. Die Verrichtung priesterlich vorgeschriebener Gesetzlichkeiten galt als die Erfüllung der Verpflichtungen gegen Gott. Man sagt daher auch, Jesus sei nur Wiederbeleber des Alten, nicht Bringer des Neuen. Indessen man feiert Kolumbus als Entdecker Amerikas, weil er einen unverlierbaren Weg dahin zeigte und an seine Entdeckung sich die Erkenntnis knüpfte, daß hier tatsächlich eine neue Welt vorliege. Man feiert aber nicht die Normannen, welche von Grönland aus im Jahre 1000 zufällig Länder fanden, von denen sie das eine, in der Gegend des heutigen New-York, Winland nannten, weil in ihm die längst bekannten Reben wuchsen. Man feiert nicht die Normannen, obgleich noch

1493, also im Jahre nach der Entdeckung des Kolumbus, Papst Alexander VI. den Benediktiner Matthias zum Bischof des von den Normannen entdeckten Landes ernannte. Dieser Bischof kam aber nie in sein Bistum, denn niemand wußte, wo es liege. Niemand wußte den Weg dahin. 1120 war das letzte Schiff dahin gegangen, aber keine Nachricht kam zurück, und veränderte Eisverhältnisse machten selbst Grönland jahrhundertelang zu einem verlorenen, unbekannten Land.

Man feiert Jesus als Bringer des Neuen, nicht nur weil er, der das Gesetz und die Propheten erfüllen wollte, das einst Verkündete neu verkündete in einer Weise, daß es trotz aller wieder eingeführten priesterlichen Gesetzlichkeit nicht wieder verloren gehen konnte, sondern auch, weil er es zugleich so verkündete, daß es nicht bloß für ein einzelnes Volk, sondern für alle Völker der Erde lebendig gemacht wurde. Er brachte und forderte aber auch wahrhaft Neues. Sein Wort: „Nicht was zum Munde eingeht, verunreinigt!" machte, wie bereits bei den Seelenvorstellungen gezeigt, die sittliche Handlung zu einer wahrhaft freien, nicht durch die Unreinheit des Irdischen gehinderten. Er forderte reine Gesinnung, reinen Willen, reines Herz, das heißt, er forderte die Reinheit des Denkens, Wollens und Fühlens, er forderte die Reinheit der ganzen, vollen menschlichen Persönlichkeit. Er stellte die geforderte Sittlichkeit aber auch auf einen neuen Grund und Boden. Nicht in der Furcht vor den Göttern, nicht im Gehorsam des Knechtes zu seinem Herrn soll das Gute getan werden, sondern in der frischen, freien, fröhlichen Liebe des Kindes zu seinem Vater. Hierdurch gab Jesus dem Christentum die Liebenswürdigkeit, von welcher Kant spricht (S. 118) und von welcher noch weiter zu reden ist.

Philosophen und zumal die Religionsstifter machten die bürgerliche Sittlichkeit geringwertig, indem sie das Fernhalten von bürgerlicher Tätigkeit empfahlen und zur Verherrlichung Gottes gewisse äußerliche, den Leuten sichtbare, in die Augen fallende Verrichtungen forderten. Jesus ward der erste Denker, Philosophe oder Religionsstifter, welcher die Liebe und Treue zu dem unsichtbaren Gott unabhängig machte von philosophisch

oder priesterlich festgestellten Wahrheiten und vorgeschriebenen äußerlichen Werken und Gesetzlichkeiten. Ihm ist die Sittlichkeit die Betätigung der Religiosität. Er machte die Sittlichkeit, als die Erfüllung des Willens Gottes, zum Wertmesser des Menschen. Er verwirft die äußerliche Verherrlichung Gottes. Wer beten will, bete in der Stille des Kämmerleins. Wer an Straßenecken betet, wer das Gute tut, des Lohnes willen, der hat seinen Lohn dahin. Wer die Liebe und Treue zu dem unsichtbaren Gott betätigen will, der betätige sie in der Liebe und Treue zu den sichtbaren Menschen und in der Treue zu seinem Berufe.

Ich verweise nochmals auf das in den beiden früheren Abschnitten Gesagte und werde bei Kants Gottesbegriff Anlaß haben, einzelnes noch besonders hervorzuheben, zugleich um zu zeigen, daß und wie weit Kant auf dem Boden Jesu steht. Das Absolute oder das schlechthin Unbedingte und Notwendige der reinen Vernunft wird in der erfahrungsfrohen Vernunft zum Schöpfer der Welt der Materie und der Welt der Sittlichkeit. Nach Jesus von Nazareth ist dieser Schöpfer der Vater aller Menschenkinder, nicht bloß der Vater eines bevorzugten Volkes; er ist ein Vater, der den Geringsten auf Erden, wie den Höchsten mit gleicher Liebe umfaßt. Man kann daher wohl sagen, nach Jesus ist die Sittlichkeit, insofern sie das Verhalten der Menschen zu einander als freier, rechtlicher und verpflichteter Persönlichkeiten zum Zweck hat, die Betätigung der Religion des Menschen. Sie ist die Betätigung des persönlichen Verhaltens des auf Erden lebenden Kindes zu seinem himmlischen Vater. Sie ist die Verwirklichung des Menschen als echtes und rechtes Kind Gottes, oder auch die Verwirklichung des Menschen in der Nachfolge des Menschensohnes, der die vollkommene Selbstverwirklichung dessen war, was er von den Menschen forderte: vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, die vollkommene Sittlichkeit. Sie ist, kann man auch sagen, dasselbe was Leopold Schmid von der Philosophie sagt, die Selbstverwirklichung des Menschen zu voller und reiner Menschlichkeit.

Die Polemik gegen ein verkirchlichtes Christentum brachte die Lehre von einer religionslosen Sittlichkeit auf. Ludwig Feuerbach wollte in seiner ersten Schrift noch sittenstrenger sein als Kant. Weil dieser den Glauben an Unsterblichkeit hatte stehen lassen, so hieß es, die Sittenlehre Kants sei eine Lohnlehre geblieben, das Gute werde dabei getan, wegen des Lohnes im Himmel. Feuerbach verwarf daher die Annahme der Unsterblichkeit und auch die Annahme Gottes. Das Gute sollte nur des Guten wegen getan werden. Die Forderungen seiner in jugendlichem Eifer geschriebenen Schrift gingen den maßgebenden Philosophen und Theologen seiner Zeit zu weit, sie ließen ihn sich nicht ausgären, sie verketzerten ihn und hinderten seine Tätigkeit als Professor. Er erkannte später, daß die Religion, wie Kant sagte, ein Bedürfnis des Menschen ist, und er hätte ruhigeren Sinnes wohl auch erkannt, daß Jesus das Gute nicht des Lohnes wegen getan haben will, daß überhaupt kein Mensch auf sein irdisches Tun sich etwas einbilden, sich dasselbe als Verdienst anrechnen kann. In den Evangelien heißt es daher auch, die Pistis, die Treue, der Glaube macht gerecht, macht selig. Selbstverständlich verstand man unter diesem Glauben das Fürwahrhalten nicht allein des Evangeliums, das Jesus verkündete, wie die Botschaft von der Kindschaft der Menschen, von dem Reiche Gottes u. s. w., sondern auch des Evangeliums, das in Jesu Leben und Sterben selbst erschien, das Evangelium von der Erlösung der Menschen. Dieser Satz aber schloß auch vor allem die Forderung der Treue, Hoffnung und Zuversicht zu Jesus ein, er bedeutete daher auch: die Nachfolge Jesu macht gerecht.

Im Laufe der Zeit erhielt dieser Satz aber eine andere Bedeutung, da die Polemik des Dogmatismus die Behauptung aufstellte: Das Glauben, das Fürwahrhalten einer Lehre macht gerecht, macht selig. In weitesten Kreisen versteht man daher diesen Satz nicht mehr in der Bedeutung der Evangelien, sondern nur in der des Dogmatismus. Es wäre daher vielfach zweckmäßig, statt des Satzes: Der Glaube macht selig, zu sagen, die Treue macht selig, die Treue zu Jesus, die Treue zu Gott.

Es wäre überhaupt zweckmäßig, da, wo es sich um das Fürwahrhalten einer Lehre handelt, zu sagen, das Glauben, da jedoch, wo es sich um Treue, Zuversicht, Hoffnung handelt: der Glaube. In weitesten Kreisen ist daher dieser zweideutige Satz des unduldsamen Dogmatismus vom seligmachenden Glauben verhaßt. Er war es schon vor Feuerbach, um so mehr ward der Verketzerte die noch heute gern angeführte Autorität aller derer, die sich Helden dünken, wenn sie sich Atheisten nennen.

In der Praxis der Philosophie ist eigentlich jede Sittlichkeit mit Religion verbunden, denn sie wird stets bestimmt durch den Begriff Gottes oder des Absoluten, das eine Philosophie voraussetzt. Wenn die schopenhauersche Philosophie das Mitleid rühmt, so rühmt sie es aus Mitleid mit dem von ihr gedachten Gott, welcher die Welt als Übel empfinden soll. Dieses Mitleid aber rühmt man mit Worten, welche man aus der Verherrlichung der Liebe durch Paulus lernte. Wenn man dann dieses Absolute, das die Welt als Übel empfindet, das Unbewußte nennt, so kann dieses Unbewußte nicht etwa dem sogenannten Instinkt der Tiere verglichen werden, denn erfahrungsmäßig kann man nicht sagen, die Tiere empfänden die Welt als Übel. Es wird also diesem Absoluten, in welchem auch ein Wollen vorausgesetzt wird, ein menschliches Empfinden zugeschrieben und selbst das Unbewußte, zumal wenn es das Überbewußte genannt wird, ist nur als Gegensatz des menschlichen Bewußtseins verständlich. Jedenfalls aber steht in solcher Philosophie die Sittlichkeit in Beziehung zu dem vorausgesetzten Gott. Eine eigentlich religionslose Ethik ist nur da möglich, wo man von Atomen ausgehend, aus Atomen alles entwickeln läßt, aber sobald dabei die Rede ist von sittlicher Gleichheit der Menschen, sobald steht man auf dem Boden des Evangeliums, worin solche sittliche Gleichheit zuerst verkündet wurde und alles Reden von sittlicher Freiheit, von fröhlicher Pflichterfüllung, von reinem Willen und reiner Gesinnung u. s. w. zeigt nur, daß die Erinnerung an christlichen Religionsunterricht noch nicht entschwunden ist. Man stellt eine religionslose Ethik auf, aber was brauchbar daran ist, stammt aus den Evangelien.

2. Naturerkennen.

In den einleitenden Worten sagte ich, Kants Kritik sei mir zumal der Kategorien wegen wertlos, seine Gottesbeweise dagegen seien mir ein Widerspruch gegen den Schluß seiner Kritik gewesen. Ich übersah damals, daß diese Kritik aus zwei Teilen besteht, einem verneinenden, worin die reine Vernunft, welche erfahrungslos, alles aus reinen Begriffen a priori entwickeln zu können vermeint, verworfen wird, und einem bejahenden, in welchem die Vernunft der Erfahrung Rechnung trägt. Infolge davon übersah ich auch, daß der bejahende Teil sogar den Weg zur wahren Naturwissenschaft zeigt. Es geschieht dies in der Kritik aller spekulativen Theologie da, wo Kant vom regulativen Gebrauch der Vernunft spricht. Er spricht auch vom Mißbrauch derselben und ich nenne ein Beispiel desselben zuerst, da es eine Grundforderung aller Forschung berührt. Kant sagt (K. 534): „Man kann jeden Grundsatz, der da macht, daß man irgend welche Naturuntersuchung für schlechthin beendet ansieht, und wobei sich daher die Vernunft zur Ruhe begibt, als ob sie ihr Geschäft beendet habe, die faule Vernunft (ignava ratio) nennen." Das bei den Naturkräften (S. 31) bereits abgekürzt angeführte Beispiel (K. 532) erklärt die Sache näher: „Der Vorteil, den eine kugeligte Erdgestalt schafft, ist bekannt genug, aber wenige wissen, daß ihre Abplattung, als eines Sphäroids, es allein verhindert, daß nicht die Hervorragungen des festen Landes, oder auch kleinerer, vielleicht durch Erdbeben aufgeworfener Berge, die Achse der Erde kontinuierlich und in nicht eben langer Zeit ansehnlich verrücken, wäre nicht die Aufschwellung der Erde unter der Linie ein so gewaltiger Berg, den der Schwung jeden anderen Berges niemals merklich aus seiner Lage in Ansehung der Achse bringen kann. Und doch erklärt man diese weise Anstalt ohne Bedenken aus dem Gleichgewicht der ehemals flüssigen Erdmasse."

Kant nennt es somit eine faule Vernunft, bei jeder Gelegenheit auf den weisen Schöpfer hinzuweisen. Die Grund-

forderung des Forschens ist, sich die Mühe zu nehmen, die natürlichen Ursachen, das naturgesetzliche Entstehen, Bestehen und Vergehen der Dinge aufzusuchen. Auch heute lebt solche faule Vernunft noch vielfach. Nur sagt man, da man von einem weisen Schöpfer nichts wissen will: Alles hat sich entwickelt, denn sonst brauchen wir Gott. Man fragt aber nicht, aus was sich alles entwickelt hat, oder man legt in den Anfang alles hinein, was und wie es später herauskommen soll. Man fragt auch nicht, ob solche Entwicklung möglich ist. Hiervon war indessen bei den kosmologischen Ideen bereits die Rede.

Kant spricht zuerst vom regulativen Gebrauch der Ideen bei der mathematischen Naturbetrachtung, d. i. wie früher gezeigt, bei der heutigen beschreibenden Naturwissenschaft. Da ich nun früher die Kritik nur als verneinend aufgefaßt hatte, so war ich jetzt überrascht, zu finden, daß das, was Kant bei dieser Naturbetrachtung über die Begriffsbildung von den einzelnen Dingen der Natur und von der einheitlichen systematischen Erfassung der Mannigfaltigkeit derselben sagt, im wesentlichen übereinstimmt mit dem, was ich in meiner Schrift: „Erkennen und Schauen Gottes“ im Abschnitt: „Begriff und Begriffsbildung“ sagte. Nur scheidet man heute das Ähnliche und Unähnliche in eine größere Zahl von Gruppen, so daß ich von Reichen, Typen, Klassen, Ordnungen, Familien, Gattungen, Arten und Spielarten rede, während Kant über die bereits von Plato und Aristoteles aufgestellten Gruppen: Gattungen, Arten und Unterarten nicht hinauskommt.

Selbstverständlich hält Kant bei dieser Naturbetrachtung seine Erkenntnislehre fest. Der Verstand mit den Kategorien bleibt das Vermögen, die sinnlichen Dinge zu betrachten. Die Vernunft aber als das Vermögen der Ideen treibt den Verstand an, ihren Ideen gemäß die sinnlichen Dinge bis an die Grenzen der Möglichkeit zu unterscheiden und zu vergleichen. Ich erachte nach früher Gesagtem eine solche Unterscheidung von Verstand und Vernunft für nicht nötig. Wenn Kant dann weiter sagt, den Ideen komme nur ein regulativer, kein konstitutiver Wert zu, so wiederhole ich, daß auch den Kategorien

nur ein regulativer Wert zukommt, da sie, was Kant selbst behauptet, die empirischen Gesetze der Natur nicht konstruieren können. Nach Kant liegt der Unterscheidung der Dinge das Gesetz der *Spezifikation* zu Grunde, das ein Vernunftprinzip sein müsse, da es nicht aus der Erfahrung stammen könne. Es gliedert sich nach ihm in das Prinzip der *Gleichartigkeit*, *Varietät* und *Affinität* (Verwandtschaft), welche im Erfahrungsgebrauche der Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit entsprechen sollen. Er sagt (K. 512. 513): „Wir können diese Prinzipien auch die Prinzipien der *Homogenität*, *Spezifikation* und *Kontinuität* der Formen nennen. Das letztere entspringt dadurch, daß man die zwei ersten vereinigt, nachdem man sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als im Herabsteigen zu niederen Arten den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdann sind alle Mannigfaltigkeiten untereinander verwandt, weil sie insgesamt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen."

Ich meine, wenn diese Prinzipien tatsächlich Vernunftbegriffe a priori gewesen sind, so müßten sie in aller Erkenntnis von Anfang an wirksam gewesen sein. Es müßten zumal Plato und Aristoteles die Vielheit der Gruppen aufgestellt haben, die man heute für notwendig hält. Gerade die Erfahrung drängte einen Linne dahin, für seine *künstliche* Einteilung der Pflanzen die Gruppen der *Klassen* und *Ordnungen* einzuführen; die Erfahrung drängte Jüssieu bei seiner *natürlichen* Einteilung zur Bildung der Gruppe der *Familien*. Da hier nicht näher darauf einzugehen ist, verweise ich auf: Weis, Elemente der Botanik, zur Einführung in das natürliche System, 2. Aufl. 1880. Es versteht sich von selbst, daß für Steine und Tiere ähnliches gilt. Nur sind bei den ersteren weniger, bei den letzteren mehr Gesichtspunkte der Vergleichung in Betracht zu ziehen. Dem Menschen weise ich seiner geistigen und sittlichen Vermögen wegen eine besondere Stellung an, wenn auch seine leibliche Organisation mit der von Tieren verglichen werden kann.

Von der Verwandtschaft unterscheidet man jetzt zwei Arten. Die eine ist die mit unbewaffnetem oder bewaffnetem Auge wahrnehmbare Verwandtschaft der Systematik, die Ähnlichkeit der morphologischen und anatomischen Verhältnisse, oder der äußeren Gestalt und des inneren Baues. Die andere ist die sogenannte Blutsverwandtschaft der Deszendenz oder Abstammung, wonach äußerlich ähnliche Gebilde voneinander abstammen sollen und die Mannigfaltigkeit aller Gebilde aus einfachsten Formen sich entwickelt haben soll. Ob Kant, indem er von aufsteigenden und absteigenden Reihen spricht und von der Abstammung aus einer obersten Gattung eine blutsverwandtschaftliche Abstammung im Auge hatte, wollen wir hier nicht untersuchen. Ich bestreite es. Jedenfalls spricht er von einer vom Höheren zum Niederen absteigenden Abstammung.

Wir müssen daher wohl sagen, Kant nahm die Ideen zu sehr fix und fertig in der Vernunft an. Die Ideen gestalten sich erst im einzelnen auf Grund der Erfahrung. Angeboren ist nur das Vermögen zu vergleichen und zu unterscheiden, Ähnliches zu vereinigen, Unähnliches zu trennen. Trotzdem ist diese ganze Betrachtung Kants wohltuend. Man hört dabei nichts von den unbestimmten Erscheinungen und Gegenständen der reinen Vernunft, auch nichts von unendlichen Reihen, die weder Anfang noch Ende haben. Man steht auf dem festen Boden einer an bestimmte und benannte Gegenstände gebundenen Naturwissenschaft. Dabei handelt es sich bei Kant nicht bloß um Naturbeschreibung. Er sagt (K. 509): „Die Scheidekünstler konnten alle Salze auf zwei Hauptgattungen, saure und laugenhafte, zurückführen und sie versuchen sogar, auch diesen Unterschied bloß als eine Varietät oder eine verschiedene Äußerung eines und desselben Grundstoffes anzusehen. Man suchte auch die mancherlei Arten von Erden, den Stoff der Steine und sogar der Metalle auf drei und endlich auf zwei zu bringen; und damit noch nicht zufrieden, sucht man sogar hinter diesen Varietäten eine einzige Gattung, ja sogar zwischen diesen und den Salzen ein gemeinsames Prinzip."

Wenn bei dieser Betrachtung auch noch alchemistische Vor-

stellungen mitspielen, so führten solche Betrachtungen und Untersuchungen doch zur wissenschaftlichen Chemie, und Kant selbst zeigt damit, daß es bei praktischer Erforschung der Natur nicht auf Kategorien ankommt. In folgendem Beispiel, das zugleich den umfassenden Blick Kants zeigt, macht er sogar auf die Bedeutung der Erfahrung aufmerksam. „Die Annahme (K. 516) einer kreisförmigen Bewegung der Planeten mußte der Erfahrung weichen, daß diese Bewegungen in Ellipsen geschehen. Man sucht nun auch, ob die Kometen, deren Rückkehr noch nicht beobachtet ist, in Ellipsen sich bewegen. So kommen wir von der Einheit der Gattung der Bahnen dann auch auf die Einheit der Ursache aller Gesetze ihrer Bewegung, die Gravitation, welche dann auch scheinbare Abweichungen von den Regeln der Bahnen erklärt."

Die Einheit der Ursache in diesen Beispielen soll uns von der mathematischen zur dynamischen Naturbetrachtung führen. Bereits an früherer Stelle (K. 427) führte Kant aus, „bei der mathematischen Reihe der Erscheinungen sei nur Gleichartiges, seien nur sinnliche Bedingungen vorhanden, bei der dynamischen Verknüpfung der Dinge aber trete ein Ungleichartiges auf; neben der *sinnlichen* Reihe komme noch eine *intelligible*, also *nichtsinnliche* Reihe in Betracht, wodurch der Vernunft ein Genüge getan und ein Unbedingtes der Erscheinungen vorausgesetzt werde". Das Ungleichartige, das Sinnliche und Intelligible, von welchem Kant hier spricht, ist dasselbe, was anderwärts als Stoff und Kraft unterschieden wird. Die Kraft ist das Intelligible, Nichtsinnliche, Unsichtbare. Im Abschnitt: „Materie und Kräfte" war die Rede davon, daß nach Kants eigener dynamischer Auffassung die Materie, der Stoff, das beweglich Bewegende, also Kraft ist. Danach fällt aber auch bei der dynamischen Betrachtung die sinnliche Reihe ganz fort, wir haben nur Gleichartiges zu betrachten, nur das Wirkende, nur die Kraft. Hiermit stimmt auch, daß man z. B. bei der Schwerkraft von allem Stoff absehen und unter Umständen alle Wirkung in den Massemittelpunkt verlegen kann. Andererseits ist z. B. Elektrizität stets dieselbe, mag man sie des Zweckes wegen

an Messing, Gold, Platin, in Flüssigkeiten oder an irgend einem anderen Stoffe auftreten lassen. Überdies sahen wir bereits, daß wir nicht wissen, wie Anziehung zwischen Atomen, zwischen Masseteilen oder Weltmassen möglich ist. Nur die Gesetzmäßigkeit des Wirkens der Kräfte ist zu erkennen; diese Wirkungsweise selbst ist keinem Stoffe anzusehen, es fehlt die Anschauung.

Kant kommt mit seiner eigentümlichen Betrachtungsweise zur gleichen Behauptung. An den bis jetzt angegebenen Stellen sagte er stets, die formalen Verstandesbegriffe und Kategorien erhalten erst durch ein Beispiel, durch sinnliche Anschauung Klarheit und Verständlichkeit. Hier (K. 517) nennt er die gewonnenen Begriffe und Kategorien Verstandeshandlungen, und sagt: „Diese an sich unbestimmten Verstandeshandlungen werden bestimmt durch Schemate der Sinnlichkeit, d. i. durch Anschauung. Das Geschäft der Vernunft aber ist, die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen. Für diese Vernunfteinheiten oder Ideen fehlen aber die Schemate der Anschauung, sie bleiben daher unbestimmt; aber es kann und muß ein Analogon eines solchen Schema geben.“ Kant nennt solche Ideen als regulative Prinzipien auch Schemate der Vernunft.

Ich lege, wie ich wiederholt sage, auf Kants Scheidung von Verstand und Vernunft wenig Wert; ich behaupte sogar, bei dem ersten Auffinden eines Analogon kommt mehr die Einbildungskraft, die Phantasie, in Betracht als die Vernunft. Dem Verstand freilich schreibe auch ich solches Auffinden nicht zu. Immerhin war ich bei Kants Betrachtung der Naturkräfte ein zweites Mal überrascht, da ich ihn ein Urteil aussprechen hörte, das auch ich im „Erkennen und Schauen“ ausspreche: Unbekanntes erklären, heißt, das Unbekannte auf etwas Bekanntes zurückführen. Die Naturkräfte sind unsichtbar, jede Anschauung ihrer Wirksamkeit fehlt; sie sind daher nur durch Gleichnisse zu erkennen. In der Analogie, wie Kant, in dem Gleichnis, wie ich sage, des fallenden Apfels erkannte Newton das Gesetz des Fallens des Mondes; im Gleichnis der

Erdschwere erkannte er das Gesetz der Weltschwere. Der Ausdruck: „die Erdschwere" selbst beruht auf einem Gleichnis, insofern man sagte, die schweren Körper fallen, die leichten steigen aufwärts. Früher verglich man das Ausstrahlen von Licht mit dem Fortschleudern eines Stoffes, eines Geschosses. Wir wissen jetzt, daß im Gleichnis der Wasserwellen Licht- und Wärmewellen sich bewegen. Man kann nicht überall sagen, die Wirkung der Schwerkraft sei in ihren Massemittelpunkt zu verlegen. Nicht z. B. bei den Erscheinungen der Präzession und der Nutation, diese sind eine Folge der Ungleichheit der Erdachsen, wodurch ein Schwanken der Erdachsen und veränderte Zugrichtungen veranlaßt werden. Im Abschnitt „Materie und Naturkräfte" sprach ich davon, daß ich im Gleichnis dieser Erscheinungen auch die elektrischen und magnetischen Erscheinungen aus der Ungleichachsigkeit der Masseteile (Moleküle) bei eintretender Störung vorhandener Stellung erkläre, da Achsenschwankung und veränderte Zugrichtung damit verbunden sein müssen.

Kant kannte nur die Weltschwere als das Analogon der Erdschwere. Da ihm von den übrigen Naturkräften noch keine klar bekannt sein konnte, so konnte er auch nicht auf die Betrachtung der einzelnen Kräfte eingehen und wandte sich sofort der Endabsicht der Vernunft zu, welche in den psychologischen, kosmologischen und theologischen Ideen ihren Ausdruck findet. Damit aber verläßt er auch wieder den naturwissenschaftlichen Boden und kehrt zu den Gedanken der reinen Vernunft zurück. Er wiederholt eigentlich früher Gesagtes, wenn er (K. 521) sagt: „Diese Ideen sind als regulative Prinzipien notwendige Maxime der Vernunft. Nichts hindert (K. 523), diese Ideen auch als objektiv und hypostasiert anzunehmen, nur dürfen sie nicht als wirkliche und bestimmte Gegenstände angenommen werden, nur als *Analoga* von wirklichen Dingen, wodurch unsere Erkenntnis über Objekte möglicher Erfahrung nicht erweitert wird."

Ich wiederhole früher Gesagtes mit anderen Worten, wenn ich beifüge: Es ist jedenfalls eine Erweiterung der Erkenntnis, wenn ich die *richtigen* regulativen und notwendigen

Grundsätze der Vernunft kennen lernte. Neu ist auch Kants folgende Behauptung (K. 525) nicht: „Ich kann durch die Annahme solcher Ideen der Vernunft die vollkommenste Befriedigung geben; ich kann daher genugsamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen, ohne befugt zu sein, es schlechthin anzunehmen." Was Kant früher hypothetische oder disjunktive Wahrheiten nannte, nennt er hier relative. Man beruft sich noch neuerdings auf Kant, er habe nur relative Wahrheiten über Gott und religiöse Dinge gelehrt. Man träumt dabei von Kants Luftfechtern der reinen Vernunft und meint, der Streit über relative Wahrheiten sei weniger heftig als der über schlechthinige. Indessen die Polemik eines jeden Dogmatismus, sei er kirchlicher, weltlicher oder philosophischer Art, streitet für Hypothesen so heftig und unduldsam, wie für Tatsachen. Überdies ist die Behauptung, Kant lehre nur relative Wahrheiten, ein Widerspruch gegen die Schlußaussagen Kants über Gott. Hier freilich, wo er den naturwissenschaftlichen Boden wieder verließ und sich auf den Boden der reinen Vernunft stellte, kommt er natürlich wieder zur früheren Aussage: „Die reine, erfahrungslose Vernunft kann über Seele, Welt und Gott nichts Bestimmtes aussagen." Es ist daher auch nicht nötig, auf das, was er an dieser Stelle über Seele und Welt sagt, näher einzugehen. Die Seele ist wie früher das reine Denken, die selbständige Intelligenz, das Einfache, das an sich selbst Unwandelbare; die Welt aber besteht auch hier aus anfangslosen und endlosen unendlichen Reihen. Nur auf das über Gott Gesagte ist einzugehen.

Wenn Kant von Gott, der hier nur als Ursache aller natürlichen Ursachen, als Endursache gedacht wird, sagt, wir können nur Analoga von ihm aussagen, so ist das ebenfalls dasselbe, was ich im „Erkennen und Schauen Gottes" sagte: Wir können von Gott nur in Gleichnissen reden. Man wunderte sich darüber. Als ob wir anders als in Gleichnissen von Gott reden könnten! Selbst wenn wir sagen: Gott ist die Wahrheit, die Gerechtigkeit, der reine Wille, die ewige Liebe und Barmherzigkeit, so sind das nur Gleichnisse. Gottes Wege sind andere

als die Wege der Menschen, Gottes Denken ein anderes als unser Denken. Und wenn man mitten im entsetzlichsten Unglück und im kummervollsten Elend seinen einzigen Trost und Frieden findet in der Gewißheit, Gott ist die Liebe! Wer beugt sich da nicht vor dem unerforschlichen, unausdenkbaren Lieben, Wollen und Denken Gottes! Es heißt auch, Gott schuf den Menschen zum Bilde Gottes; durch seinen lebendigen Odem machte er den Menschen zu einer lebendigen Seele; das sind auch wieder Gleichnisse. Dabei ist zu beachten, daß in alter Zeit Geist und Seele als Hauch, als Atem gedacht wurden. Das die Menschen beglückendste Gleichnis stellte Jesus auf, indem er das Verhältnis des Menschen zu Gott als das des Kindes zu seinem Vater im Himmel auffassen lehrte. Ein Gleichnis ferner ist es, wenn Jesus sagt: Ich und der Vater sind eins, wer mich sieht und hört, der sieht und hört den Vater. Wie Gott als reine Wahrheit, als reiner Wille, als ewige Liebe die vollkommene Sittlichkeit ist, so ist auch Jesus eins mit Gott, da auch er die Selbstverwirklichung der vollkommenen Sittlichkeit ist. Der Wille Jesu aber ist, daß die Menschen die vollkommene Sittlichkeit, die sie an ihm sehen und hören, selbst verwirklichen. Gewiß! Gott ist auch der Schöpfer Himmels und der Erde, der Allgegenwärtige, in dem wir leben, weben und sind und er in uns; er ist der Allerhalter und Allumfasser, und alles dieses begreifen und verstehen wir nicht, es fehlt die Anschauung, es fehlt sogar jedes Gleichnis. Indessen schon die alten Propheten beschränkten die Gotteserkenntnis auf das, worin der Mensch vollkommen und heilig sein soll, und worin Gott vollkommen und heilig ist, auf das Gebiet der Sittlichkeit. Das Evangelium erfüllte in dieser Hinsicht die Propheten.

Lassen wir nun Kant selbst über diesen Gott, den er hier als den Grund der Natur und als das Ziel und Ende alles Naturerkennens betrachtet, reden. „Ich werde mir also (K. 526. 527) nach der A n a l o g i e der Realität in der Welt der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt, und, indem diese Idee bloß auf meiner Vernunft beruht, dieses

Wesen als selbständige Vernunft, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit Ursache vom Weltganzen ist, denken können. Ich denke mir dabei dieses höchste Wesen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben; da ich aber jene Voraussetzung nur zum relativen Gebrauch habe, als Substrat der größtmöglichen Erfahrungseinheit, so darf ich ein Wesen, das ich von der Welt unterscheide, ganz wohl durch Eigenschaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören. Ich denke mir nur die Relation eines mir ganz unbekannten Wesens zur größten systematischen Einheit des Weltganzen lediglich um es zum Schema des regulativen Prinzips des größtmöglichen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen." „Fragt man dann erstlich (K. 538): ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhangs nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen; es muß also irgend ein transzendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstand denkbarer Grund derselben sein. Ist zweitens die Frage: ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, notwendig sei u. s. w.: so antworte ich, daß diese Frage gar keine Bedeutung habe, denn alle Kategorien, die dabei in Betracht kommen, haben nur Sinn in der Anwendung auf die Sinnlichkeit. Ist endlich drittens die Frage: ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen? so ist die Antwort: allerdings, aber nur als Gegenstand in der Idee, nicht in der Realität. Noch mehr (K. 539), wir können uns in dieser Idee ungescheut und ungetadelt die Annahmen gewisser Anthropomorphismen erlauben, eine oberste Intelligenz, welche nach weisen Absichten Urheber der systematischen Welteinheit ist u. s. w. Annahmen, welche dem gedachten, regulativen Prinzip beförderlich sind. Es handelt sich ja dabei stets nur um ein unbekanntes Substrat der systematischen Einheit, Ordnung, Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung, um eine Idee als regulatives Prinzip und zum systematischen Gebrauche der

Vernunft. Auf solche Weise aber können wir doch, wird man fortfahren zu fragen, einen einigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel, und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Natürlich nur als Idee, nach Analogie in Hinsicht auf den Weltgebrauch unserer Vernunft. In diesem Sinne (K. 540) muß es gleichviel gelten, ob man sagt: Göttliche Weisheit hat alles so zu seinen obersten Zwecken geordnet, oder ob man sagt, die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur und ein Prinzip der systematischen und zweckmäßigen Einheit nach allgemeinen Naturgesetzen, auch da wo jene nicht zu sehen. Es ist völlig einerlei zu sagen: Gott hat es weislich gewollt, oder die Natur hat es also weislich geordnet. Ohne einen subtileren Anthropomorphismus würde gar nichts übrig bleiben von solchem Wesen zu reden. Wir sind daher ganz berechtigt von Verstand, Wohlgefallen, Begierde, Willen u. s. w. zu reden, denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, daß wir die Natur so studieren, als ob allenthalben, systematische gesetzmäßige Mannigfaltigkeit angetroffen werde. Die reine Vernunft (K. 542) bringt somit nicht, was sie anfangs zu versprechen schien, eine Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung hinaus, sie bringt nur regulative Prinzipien, die freilich zum höchsten Grade systematischer Einheit führen können, die aber, wenn man in ihnen ein wirkliches Wissen zu besitzen meint, einen trüglichen Schein, ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen."

Wir hören hier wieder in lebendiger Weise das oft über Ideen Gesagte. Das Gesetz der systematischen Einheit des Naturstudiums verlangt solchen Gott. Derselbe kann und muß als einiger Welturheber in einem subtilen Anthropomorphismus gedacht werden, aber dieser Gott soll nur eine höchste regulative Idee der Vernunft sein, ohne Realität. Denn diese Idee ist nur in Eigenschaften, welche der Sinnlichkeit angehören, zu denken und die Annahme, ihr Besitz sei ein unsere Kenntnis erweiterndes, wirkliches Wissen, würde Widerspruch und Streit erregen. Indessen ihr Besitz ist in Wahrheit ein unsere Kennt-

nisse erweiterndes Wissen dessen, was das höchste Regulativ der Naturerkenntnis ist. Der Streit über die Notwendigkeit der Annahme solcher regulativen Idee wird dabei nicht vermieden. Der Streit tobt gleich stark, ob Gott als Idee oder als Wirklichkeit behauptet wird. Wir wissen, daß auch die Annahme von Naturgesetzen noch vielen wertlos ist, von ihnen bestritten wird.

Im übrigen hörten wir zu Anfang der Kritik, daß der Mensch durch seine Sinnlichkeit an die raumzeitliche Auffassung der Welt und ihrer Dinge gebunden sei; man könne nicht wissen, wie Wesen die Welt auffassen, welche nicht an solche Sinnlichkeit gebunden sind. Nun hören wir hier, daß wir selbst über Gott nichts aussagen könnten, weil die ihm beigelegten Eigenschaften nur Gleichnisse der Sinnlichkeit wären. Was bleibt denn da eigentlich für die Natur des menschlichen Gemüts in Wirklichkeit zu wissen übrig? Nicht einmal die Mathematik; denn das Räumliche, von dem sie handelt, soll ja nur für die menschliche Sinnlichkeit gelten.

Es ist aber hier, wie früher, die reine Vernunft, welche weder über Gott noch über die Welt etwas Bestimmtes auszusagen weiß. Diese reine Vernunft, für welche die Welt aus anfangslosen und endlosen unendlichen Reihen des Bedingten zum Unbedingten besteht, weiß freilich nicht, wo sie Gott als das Unbedingte anfangen lassen soll und ob sie ihn überhaupt voraussetzen soll. In diesem Sinne kann Kant auch sagen, es sei einerlei, ob man sage, Gott hat alles weislich geordnet, oder, die Natur hat alles weislich geordnet. Die Natur ist ja nach dieser reinen Vernunft ebenfalls ein Absolutes, ein Unbedingtes, ganz so wie Gott und die Seele. Der praktischen Vernunft ist dagegen, Kant zufolge, zweifellos Gott der Schöpfer, die Natur ist somit das Geordnete. Dieser praktischen, erfahrungsfrohen Vernunft ist überhaupt, wie Kant sagt, Gott der einige Schöpfer der Welt der Materie und der Welt der Sittlichkeit. Ich behaupte daher von diesem Standpunkte Kants aus, daß die von Gott gewollte Natur des menschlichen Gemüts das Vermögen sein müsse, sowohl den Gesetzgeber der

sinnlich materiellen Welt, als auch den Gesetzgeber der Welt der Sittlichkeit zu erkennen.

Kant sagt aber auch an unserer Stelle, wir hätten die Natur so zu studieren, als ob überall gesetzmäßige Mannigfaltigkeit anzutreffen sei. Nun, heute wissen wir, daß tatsächlich überall gesetzlich bestimmtes Geschehen ist. Wir wissen, daß auch auf Erden stattfindet, was Kant in der Theorie des Himmels von der Weltmaterie behauptet. Wir wissen, daß im sichtbaren Himmelsgebäude, wie auf der sichtbaren Erde das kleinste Element den Stempel des unendlichen Verstandes trägt. Auf Grund dieser Erfahrung können und müssen wir nicht allein die Idee eines Gesetze gebenden, eines die Natur in gesetzlicher Bestimmtheit und Ordnung ins Dasein treten lassenden Gottes gelten lassen, sondern sogar die Realität solcher Idee, den Schöpfer Himmels und der Erde selbst. Und weil dieses so ist, so kann auch nur die Erfahrung, nur die vernünftige Erforschung der vorhandenen sinnlichen Natur die gesetzliche Bestimmtheit derselben, die Naturgesetze, erkennen lassen, nicht aber eine reine, erfahrungslose Vernunft durch Begriffe a priori.

3. Moralgesetz und Gottesbeweis.

Man erwartet, Kant werde von den Beweisen Gottes einer reinen, erfahrungslosen, nur begrifflich vorgehenden Vernunft unmittelbar zu dem Beweise der reinen, aber der Erfahrungswelt des Gefühls Rechnung tragenden Vernunft übergehen. Indessen er meinte, er müsse dabei methodisch vorgehen und müsse vorerst zeigen, welcher Disziplin, welcher Zucht und Ordnung sich dabei die Vernunft fügen müsse. Er machte daher mit der Kritik der Theologie den Schluß eines ersten, transzendentale Elementarlehre genannten, Teiles der Kritik der reinen Vernunft und läßt einen zweiten Teil folgen, den er transzendentale Methodenlehre nennt, und worin er die Disziplin, den Kanon, die Architektonik und die Geschichte der reinen Vernunft behandelt. Die Disziplin gab uns bereits Anlaß, von der Polemik des Dogmatismus zu reden. Weiterhin beschränke ich mich für

meinen Zweck auf die Betrachtung des Kanons, worunter Kant (K. 604) den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauches gewisser Erkenntnisvermögen versteht.

„Der erste Teil," sagt Kant (K. 544), „bestimmte und überschlug den Bauzeug, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit, er zureiche. Wir fanden, daß der Vorrat des Materials zwar nicht zu einem bis zum Himmel reichenden Turm genüge, aber doch zu einem Wohnhaus, das für die Ebene der Erfahrung hoch und geräumig genug sei. Nun aber ist es nicht mehr um die Beschaffung von Material, sondern um die Errichtung eines festen Wohnsitzes selbst zu tun." „Demütigend (K. 603) für die menschliche Vernunft ist es, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet und sogar der Disziplin bedarf, Ausschweifungen zu bändigen und Blendwerke zu verhüten. Nun kann die Vernunft aber nicht einzig und allein das stille Verdienst haben, Irrtümer zu vermeiden. Es muß daher doch (K. 604) irgend einen Quell von positiven Erkenntnissen geben. Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen, zuzuschreiben sein? Da nun auf dem Wege der bloßen Spekulation die Gegenstände ihres Interesses immer vor ihr fliehen, so bleibt als einziger Weg, auf dem besseres Glück zu erhoffen ist, der Weg des praktischen Gebrauches der Vernunft übrig."

Demütigend soll es sein, daß die menschliche Vernunft der Disziplin bedarf. Aber dies wäre nur dann demütigend, wenn die Vernunft wirklich mit angeborener oder apriorischer Weisheit ausgestattet wäre. Indessen Verstand und Vernunft sind keine Füllhörner voll Regeln, Kategorien, Begriffen und Ideen zum Erkennen. Der Mensch besitzt nur ein Erkenntnisvermögen und wir schreiben ihm Verstand und Vernunft zu, je nachdem er die Fähigkeit betätigt, Gegebenes rasch und richtig zu erfassen, zu erkennen. Wahrheit bleibt Kants Satz, der Mensch hätte keine Vernunft, wenn er keine Schule derselben in der Natur gehabt hätte. Ich setze hinzu, zu dieser Schule war

nicht bloß in der Natur, sondern auch in der Geschichte Vernunft vorhanden. Wenn Kant trotz dieses Satzes und trotz seiner Begeisterung für Naturforschung die Notwendigkeit der Disziplin demütigend nennt, so ist auch dies wieder ein Beweis, daß er in der einseitigen Wertschätzung der Vernunft ein Sohn seiner Zeit war. Um so höher steht sein Verdienst, erkannt zu haben, daß reine Vernunft nichts leistet, daß die Erfahrung „der Quell positiver Erkenntnisse" ist.

Der praktische Gebrauch der Vernunft war in den vorhergehenden Erörterungen dahin zu verstehen, daß die Vernunft aufhört, nur mit reinen Vorstellungen und Begriffen zu arbeiten, daß sie der Erfahrung Rechnung trägt. In diesem Sinne ist die Naturwissenschaft das Werk der praktischen Vernunft. Eine andere Erklärung scheint folgender Satz zu bringen. Kant sagt (K. 607): „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist." Ein bedenklicher Satz, wenn wirklich, wie Kant annimmt, ein radikal Böses im Menschen ist. Indessen Freiheit bedeutet bei Kant das Herrsein des Willens, nur das Gute praktisch werden zu lassen. Sein Satz will daher verstanden sein: Praktisch ist, was der Freiheit der reinen Vernunft möglich ist. Die Freiheit bezieht sich somit auf das Moralische oder Sittliche, und da dieses nach Kant zur Welt der Erfahrung gehört, so ist eben alles, was dieser Erfahrungswelt Rechnung trägt, praktisch.

Die Seite vorher (K. 606) sagt Kant: „Der Wille mag frei sein, so kann dieses doch nur die intelligible Ursache unseres Wollens angeben, denn was die Phänomene der Äußerungen desselben, d. i. die Handlungen betrifft, so müssen wir nach einer unverletzlichen Grundmaxime der reinen Vernunft, sie niemals anders als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben erklären."

Statt von der intelligiblen Ursache unseres Wollens, reden wir wohl einfacher von der Natur unserer Seele, welche denkt und will und fühlt. Übrigens sprach Kant bereits beim dritten kosmologischen Widerstreit (S. 129) von dieser Schwierigkeit der reinen Vernunft, die Freiheit des Willens bei dem Vorhandensein der Naturgesetze zu erklären. Er selbst zeigt dabei,

daß es Vorgänge gebe, welche keine Abfolge bloßer Naturwirkungen seien. Er beweist diese Freiheit an der Möglichkeit des Aufstehens vom Stuhle. Ich aber zeigte dabei, daß dieses Aufstehen trotz des Naturgesetzes der Trägheit stattfindet. Deshalb aber hat auch das Phänomen der Äußerungen, z. B. des Aufstehens vom Stuhl, nichts mit unwandelbaren Naturgesetzen zu tun. Die Möglichkeit dieser praktischen Freiheit des Willens liegt in der Natur der menschlichen Seele und in der Organisation des menschlichen Leibes. Kant (K. 608) sagt daher: „er werde sich des Begriffes der Freiheit des Willens im praktischen Verstande bedienen, den spekulativen Begriff, als oben (d. i. im dritten Widerstreit) abgetan, zur Seite lassend."

Kant gibt (K. 608) noch folgende Erklärungen: „Eine Willkür ist bloß tierisch, welche nur durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch, bestimmt werden kann; diejenige, welche durch Bewegungsursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt frei und alles was mit dieser als Grund oder Folge zusammenhängt, wird praktisch genannt. Diese praktische Freiheit kann durch die Erfahrung bewiesen werden." Kant braucht auch hier, wie öfters, das Wort Willkür, welches heute nur bei einem freien menschlichen Willen, der ohne Vernunftgründe handelt, angewendet wird. Das Wort pathologisch wird heute nur da angewendet, wo eine Krankheit eine Handlung verursachte. Im Abschnitt „Worte und Vorstellungen" (S. 71) sagte ich, daß die Handlungen der Tiere nur von sinnlichen Anschauungen bestimmt werden. Insofern dabei die Bewegung eines Körpers von innen heraus durch seelische Antriebe geschieht, ist diese Bewegung bei den Tieren ebenfalls eine freie zu nennen. Man kann aber auch mit Kant die freie Bewegung eines Menschen, der sich nur durch sinnliche, zumal leidenschaftlich erregte Antriebe bestimmen läßt, eine tierische nennen. Im Gegensatze hierzu ist dann mit Kant die aus Vernunftgründen geschehene Bewegung eine wahrhaft oder menschlich freie zu nennen und nur da, wo etwas aus Vernunftgründen geschah, sagt Kant, es sei aus praktischer Freiheit geschehen.

Dem bereits früher gegebenen praktischen Beweise der Freiheit durch das Aufstehen vom Stuhle, fügt Kant hier mit Recht noch folgendes als praktischen Beweis hinzu: „Nicht bloß das was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich und schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Bewegungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswert, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft (K. 608)."

Der praktische Beweis menschlicher Freiheit liegt überhaupt darin, daß ein Gedanke, ein Wille, ein Gefühl betätigt werden kann, weil der menschliche Leib von innen heraus bewegt werden kann. Denn alle solche Bewegungen sind keine Abfolge von Naturwirkungen. Kein unorganischer Körper bewegt sich infolge von Worten oder Vorstellungen. Die verschiedene Form zwischen einem leblosen und belebten Körper ändert dabei gar nichts. Ein weiterer Beweis der Freiheit liegt in der Tatsache, daß alles naturgesetzliche Geschehen ein Müssen ist. Es gibt in der Natur kein Sollen. Deshalb sagt Kant fortfahrend mit Bezug darauf, daß die Vernunft Nützliches zu tun, Schädliches zu unterlassen gebiete. „Die Vernunft gibt daher auch Gesetze, welche Imperative, d. i. objektive Gesetze der Freiheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht; während die Naturgesetze nur von dem handeln, was geschieht." Zur Erklärung dessen, was Imperative sind, hat Kant bereits Seite vorher (K. 607) ausgeführt, daß da, wo es sich zur Erreichung eines Zweckes, wie der Glückseligkeit, nur um empirische Bedingungen, um Neigungen handele, aufgestellte Gebote nur pragmatische Gesetze oder Klugheitsregeln seien, die nur einen regulativen Gebrauch zuließen. „Reine praktische Gesetze dagegen, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, würden Produkte der reinen Vernunft sein. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze."

Das ist ganz gut gesagt. Warum sollen aber die moralischen Imperative allein objektive Gesetze sein, dagegen die Ideen der Vernünftler, von denen es heißt, sie seien Erzeugnisse des Bedürfnisses des menschlichen Gemüts, und nur der Pöbel der Vernunft verwerfe sie, nur subjektive, regulative Richtmaße des Lebens, nicht ebenfalls objektive? Sind überdies überhaupt moralische Gebote a priori möglich?

Ich habe bereits bei den Kategorien des Verstandes, auch bei den Ideen der Spezifikation gesagt, wären sie in Wahrheit von Anfang an, a priori in der menschlichen, erkennenden Seele lebendig gewesen, so hätte der Verstand aller Zeiten und Völker die Dinge der Welt danach auffassen müssen. Dieses gilt noch viel mehr von den moralischen Geboten. Doch lasse ich Kant selbst die Antwort geben, eine Stelle aus dem Schlusse seiner Betrachtung des Ideals des höchsten Gutes vorausnehmend. Vorher geht der bereits bei den Widersprüchen (S. 7) vollständig angeführte wichtige Satz (K. 618): „Wir hätten keine Vernunft, wenn wir nicht in der Natur eine Schule der Vernunft besessen hätten.“ Schon dieser Satz zeigt, daß es kein a priori der Vernunft gibt, da die Erfahrung, die Erforschung der Natur, die Vernunft erst zu dem machte, was sie ist. Es heißt dann weiter: „Wir finden daher auch in der Geschichte der menschlichen Vernunft, daß, ehe die moralischen Begriffe genugsam gereinigt, bestimmt und die systematische Einheit der Zwecke nach denselben, und zwar aus notwendigen Prinzipien eingesehen waren, die Kenntnis der Natur und selbst ein ansehnlicher (K. 619) Grad der Kultur der Vernunft in manchen anderen Wissenschaften, teils nur rohe und umherschweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, teils eine zu bewundernde Gleichgiltigkeit in Ansehung dieser Fragen übrig ließ. Eine größere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äußerst reine Sittengesetz unserer Religion notwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand durch das Interesse, was sie an demselben zu nehmen nötigte und brachten diese Ideen einen Begriff vom göttlichen Wesen zu stande, den wir für den richtigen halten,

nicht weil uns spekulative Vernunft von dessen Richtigkeit überzeugt, sondern weil er mit den moralischen Vernunftprinzipien vollkommen zusammenstimmt. Und so hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem praktischen Gebrauche, das Verdienst ein Erkenntnis, das die bloße Spekulation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unser höchstes Interesse zu knüpfen und dadurch zwar nicht zu einem demonstrierten Dogma, aber doch zu einer schlechterdingsnotwendigen Voraussetzung bei ihren wesentlichsten Zwecken zu machen."

Also nicht Begriffe a priori, sondern rohe, umherschweifende Begriffe von der Gottheit wurden hervorgebracht, weil die moralischen Begriffe selbst nicht a priori vorhanden waren. Begriffe bilden überhaupt nicht den Anfang des Erkennens, sondern Vorstellungen und mehr noch Gefühle. Kant sagt, das Bedürfnis nach der Erkenntnis der letzten Ursachen, der Ideen, zumal der Idee Gottes, liegt in der Natur des Menschen. Da er Religion und Sittlichkeit der Erfahrungswelt des Gefühls zurechnet, hätte er auch sagen können, ein unbestimmtes Gefühl des Gebundenseins an irgend eine Gottheit, ein Gefühl des Verpflichtetseins gegen Gottheit und Menschen, ein Gefühl der Verantwortlichkeit vor Gott, vor den Menschen und vor sich selbst, dies Alles gehört ebenfalls zur Natur des menschlichen Gemütes. Sowohl das Bedürfnis nach Erkenntnis, als auch diese Gefühle drängten, wovon in Religion und Sittlichkeit die Rede war, zu allmöglichen religiösen Vorstellungen und Gebräuchen, aber selbst dem herrlichsten Ausdruck dieses Bedürfnisses und dieser Gefühle, wie er im griechischen Volk zur Zeit des nationalen Aufstrebens und der nationalen Blüte in der Vorstellungswelt der olympischen Götter in Erscheinung trat, fehlte die Weihe der sittlichen Reinheit. Dieselbe ward nur verkündet bei dem Gott der Väter und der Propheten des Volkes Israel und in einer durch die Liebe beseligten Form bei dem Gott des Evangeliums.

Da kann doch bei dieser Tatsache der geschichtlichen Erfahrung der reinen Sittlichkeit keine auf christlichem Boden erwachsene

Philosophie sagen, sie habe durch die Kraft der Vernunft diese sittliche Reinheit a priori, gefunden! Kant zumal, welcher geradezu die Kenntnis des reinen Sittengesetzes unserer Religion, das den richtigen Gottesbegriff zustande gebracht habe, hervorhebt, kann eigentlich nicht von einem Sittengesetz a priori reden. Wenn Kant dann dieses a priori, wie es der Fall ist, auch in solcher Weise versteht, daß der Mensch, welcher sich nur durch sinnliche Antriebe bestimmen läßt, auch nur eine tierische Freiheit hat, daß er sich deshalb nur von der Vernunft, nur von rein sittlichen Beweggründen bestimmen lassen soll, so ist es gerade auch in dieser Hinsicht Jesus von Nazareth, der zuerst mit vollster Entschiedenheit forderte, der Mensch solle sich nicht von sinnlichen, sondern nur von rein sittlichen Beweggründen bestimmen lassen.

Wie freilich Kant meinte, Verstandeskategorien a priori brauchen zu müssen, um die in der irdischen Welt vorausgesetzte Naturgesetzlichkeit erkennen zu können, so meinte er, auch im Gebiete der Vernunft moralische Gesetze a priori besitzen zu müssen, um diejenige Sittlichkeit in der Welt der Erfahrung fordern zu können, welche verwirklicht werden soll. Gewiß, wer fordern will, muß wissen, was zu fordern ist, ich bestreite nur, daß die Vernunft ohne Erfahrung, ohne Schule, wie Kant sagt, weiß, was zu fordern ist. Die Kategorien wurden überflüssig, seit die Vernunft erkannte, daß die irdische Welt, wie die himmlische, gesetzlich bestimmt ist, daß sie im größten, wie im kleinsten den Stempel Gottes trägt. Sittengesetze a priori sind ungeschichtlich. Erstens vom religiösen Standpunkt aus, weil Gott den Menschen mit dem Bedürfnis nach dem Idealen auch die Gefühle für dasselbe gab und damit das Vermögen, seinen Willen und damit ihn selbst zu erkennen, denn sonst hätten weder die Propheten, noch Jesus von Nazareth nötig gehabt, solche Erkenntnis den Menschen zu verkündigen, noch hätten sie solche Erkenntnis von ihnen fordern können. Überdies ist Jesus von Nazareth selbst die Verwirklichung der vollendeten Sittlichkeit. Zweitens ist von philosophischem Standpunkt aus Kant selbst der Beweis, daß die Vernunft das Vermögen ist, aus

der Erfahrung, aus den vorhandenen Gottesbegriffen und Sittlichkeitsforderungen, das zu erkennen, was die schlechterdingsnotwendige Voraussetzung der Vernunft sein soll und sein muß. Jedenfalls *brachte* Kant den Beweis, daß die Vernunft solches Vermögen ist. Deshalb sagte er auch am Schluß der angeführten Stelle: „So hat am Ende immer nur die reine Vernunft das Verdienst solcher Erkenntnis." Ein Satz, welchen diejenigen nicht zu kennen scheinen, welche behaupten, Kant habe bewiesen, daß die Vernunft in göttlichen Dingen überhaupt nichts aussagen könne. Er bewies nur, daß die Vernunft ohne Erfahrung nichts, mit Hilfe der Erfahrung aber Großes leistet. Religion und Sittlichkeit sind eben mehr als Vernunft, Wissen und Erkennen, sie sind mehr als Theologie und Sittenlehre, sie sind vorwiegend der Ausdruck persönlichen Gefühls, persönlichen Erfahrens und Erlebens, wie der persönlichen Hingabe an Gott und die Menschen. Sie sind die Betätigungsweisen dessen, was Gott und den Menschen gegenüber getan werden soll. Eine Vernunft, welche von dieser Welt persönlicher Erfahrung absieht, kann selbstverständlich nichts rechtes über Religion und Sittlichkeit aussagen.

Da Kant in diesem Kanon der Vernunft das Praktische auf das Gebiet der Religion und Sittlichkeit beschränkt, so sind jetzt nicht mehr, wie bei der spekulativen Vernunft, *Seele, Welt und Gott*, sondern die *Freiheit des Willens*, die *Unsterblichkeit der Seele* und das *Dasein Gottes* die drei Gegenstände oder Probleme der praktischen Vernunft. Sie bilden zugleich den Kanon derselben. „Diese drei Probleme (K. 607) haben die entferntere Absicht, *was zu tun sei*, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt."

Offenbar hätte Kant hier sagen sollen: Die letzte Absicht der weislich uns versorgenden *Einrichtung der Natur unserer Vernunft* ist eigentlich nur auf das Moralische ge-

stellt. Denn die Natur unseres Gemüts ist nach Kant die Folge des schaffenden Gottes. Aber da die reine Vernunft drei Absolutheiten kennt, so läßt sie auch hier wieder die Natur, wie sie es auch von der Seele tat, als etwas Selbständiges auftreten. Jedenfalls ist dabei nicht das Wissen, sei es in Theologie oder Philosophie, sondern das Moralische als die Hauptaufgabe der Vernunft hingestellt.

„Alles Interesse (K. 610), das spekulative, wie das praktische, vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? Die erste Frage ist nur spekulativ und ich schmeichle mir, diejenige Antwort gefunden zu haben, mit welcher die reine Vernunft sich befriedigen muß und kann; wenn sie nicht aufs Praktische sieht. Ein Wissen kann ihr dabei nicht zu teil werden." Wir sahen aber im Abschnitt „Gottesidee und Naturgesetz", daß auch im Gebiet der Erfahrung das Fürwahrhalten der Naturgesetze kein Wissen im Sinne Kants ist, daß es dem Gebiet des Glaubens angehört, um so mehr, füge ich bei, als die mathematische Berechnung solcher Gesetze über die Möglichkeit und das Verständnis der meisten Menschen hinausgeht. Die zweite Frage als moralische ist nach Kant nur praktisch. „Die dritte, sagt Kant, lautet eigentlich: Wenn ich tue, was ich soll, was darf ich hoffen?" Sie ist daher praktisch, soweit sie das Sittliche, sie ist spekulativ, soweit sie das künftige Leben betrifft.

„Alles Hoffen, sagt nun Kant (611), geht auf Glückseligkeit, d. i. auf die Befriedigung aller unserer Neigungen, nach deren Mannigfaltigkeit, nach ihrem Grad und ihrer Dauer. Klugheitsregeln gründen diese Befriedigung auf empirische Prinzipien, auf vorhandene Neigungen und auf Natursachen. Das praktische Gesetz aber, das zum Beweggrunde nichts anderes hat als die Würdigkeit, glücklich zu sein, nenne ich moralisch, Sittengesetz. Dieses gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden. Es abstrahiert von Neigungen und Naturmitteln, sie zu befriedigen und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen

Wesens überhaupt und die notwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach Prinzipien zusammenstimmt und kann also wenigstens auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden. Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori, ohne Rücksicht auf empirische Beweggründe, d. i. auf Glückseligkeit, das Tun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen und daß diese Gesetze schlechterdings gebieten und deshalb in aller Absicht notwendig sind. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein solches Gesetz deutlich denken will."

Das ist auf die Glückseligkeit im besonderen angewendet, dasselbe, was Kant über die Vernunftgesetze im allgemeinen sagte. Auch hier erwächst die Frage, weshalb gebieten diese Gesetze schlechterdings, objektiv und nicht bloß regulativ. Doch verschiebe ich auch hier die Antwort auf eine spätere, zusammenfassende Gelegenheit. Doch auch hier wiederhole ich die vorhin gegebene Behauptung, es gibt keine moralischen Gebote a priori und da sich Kant auf die aufgeklärtesten Moralisten bezieht, so hat er jedenfalls, ehe er seine Gesetze a priori aufstellte, zu erfahren gesucht, was vor ihm gedacht wurde. Auch im Altertum forderten die Moralisten, dem Ewigen, dem Wahren, Guten und Schönen zu leben, um würdig zu leben und glücklich zu werden. Indessen nur den freien Bürgern eines Volkes war ein solches Leben möglich, und eigentlich nur den Philosophen war es, abgesehen von den Priestern, möglich, jene Würde zu erreichen, welche ins Land der Seligen führte oder von der Wiedergeburt der Seelenwanderung befreite. Die Würde des stoischen Ideals des Weisen, welches Kant früher (S. 141) anführte, war keine Menschenwürde, sie war nur eine Philosophenwürde und bestand in der Ruhe und Erhabenheit, mit welcher das irdische Übel des Lebens ertragen wurde und mit welcher man sich, wenn das Übel unerträglich zu werden schien, durch

einen ästhetisch schönen Tod davon befreite. Im übrigen gab es die Standesehre der Fürsten und Helden, auch der Vornehmen und Reichen; ehrlos und würdelos lebten die Geringen des Volkes, lebten die Sklaven. Den Gedanken einer allgemeinen, Sklaven und Fürsten, Arme und Reiche, umfassenden Menschenwürde machte erst Jesus von Nazareth im Bewußtsein der Menschen lebendig durch seine Botschaft von der Kindschaft der Menschen zu Gott. Selbst Kants Moralprinzip: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jeder Zeit zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen kann!" konnte nur aus dem Grunde der durch Jesus lebendig gewordenen Botschaft einer allgemeinen, gleichen Menschenwürde erwachsen. Es entspricht dieses Moralprinzip, im Grunde genommen, auch der Forderung: „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen." Wenn Kant sich dann auf das sittliche Urteil eines jeden denkenden Menschen berufen kann, so geschieht es, weil das sittliche Urteil eines jeden denkenden Menschen mehr oder weniger vom Religionsunterricht her in evangelischem Boden wurzelt. Es gibt kein a priori bei moralischen Gesetzen; sie bilden sich und klären sich im Laufe der Geschichte.

Wenn dann Kant in vorhin angegebener Weise das a priori auffaßt und sagt, das moralische Gesetz müsse völlig a priori das Tun und Lassen des vernünftigen Wesens bestimmen, d. i. ohne jede Rücksichtnahme auf Klugheitsregeln, auf sinnliche Neigungen u. s. w., so steht, wie bereits gesagt, Kant erst recht auf dem Boden des Evangeliums, denn niemand hat wie Jesus gefordert, daß man sein Herz nicht an Schätze hänge, welche von Motten zerfressen, von Dieben geholt werden können, sondern, daß man sich vom Willen Gottes bestimmen lasse. Dieser Wille aber ist, daß man der Würde eines Kindes Gottes gemäß lebe, oder der Würde eines Menschen gemäß, welcher die vollkommene Sittlichkeit sein soll. Kant gibt (K. 612) die Möglichkeit zu, daß in der Geschichte des Menschen Handlungen anzutreffen sein könnten, welche den sittlichen Vorschriften gemäß seien. Er hätte Jesus Christus anführen können, und wenn er es nicht tat, so geschah es, wie ich wohl mit Bezug auf das

früher von Prof. Dr.. Kunze Angeführte (S. 20) sagen kann, weil man in Kants rationalistischer Zeit in Jesus entweder nur die Lebensäußerungen eines Menschen erblickte, oder im Gegensatz hierzu, die naturhaften Ausstrahlungen eines Gottwesens. Ich bin überzeugt, daß Kant zu den letzteren gehörte. Damit aber fiel für ihn Jesus als Vorbild weg. Denn nicht einem naturhaften Gottwesen oder Gottessohn, sondern nur dem Menschensohn, als der Selbstverwirklichung der reinen Sittlichkeit und Menschlichkeit kann der Mensch nachfolgen zu wollen wagen.

Somit lautet (K. 613) die Antwort auf die Frage: „Was soll ich tun?" Tue das, wodurch Du würdig wirst, glücklich zu sein! Die weitere Frage lautet: „Wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig bin, darf ich dann auch hoffen, derselben teilhaftig zu werden?" Kant führt nun aus, „daß sich das System einer mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit wohl als notwendig denken lasse. Dieses System einer sich lohnenden Moralität sei aber nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruhe, daß jedermann tue, was er soll, daß alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befasse, entspringen. Nicht alle Menschen aber verhalten sich diesem moralischen Gesetze gemäß, deshalb läßt sich weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch (K. 614) aus der Kausalität der Handlungen und ihrem Verhältnis zur Sittlichkeit etwas für das Glücklichsein folgern. Man kann solche Glückseligkeit bei dem unablässigen Bestreben sich derselben würdig zu machen nur hoffen, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zu Grunde gelegt wird."

Dieser Gedanke einer mit der Moralität proportionierten Glückseligkeit ist mehr ein Gedanke der gesetzlichen Gerechtigkeit als des Evangeliums. Doch lasse ich erst Kant noch weiter reden. „Ich nenne (K. 614) die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt

ist, sofern sie mit der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu sein, in genauem Verhältnis steht, das Ideal des höchsten Gutes. Also kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Gutes den Grund der praktisch-notwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Gutes, nämlich, einer intelligiblen, d. i. moralischen Welt antreffen. Da wir uns nun notwendigerweise durch die Vernunft als zu solcher Welt gehörig vorstellen müssen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erscheinungen darstellen, so werden wir jene als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt, als eine für uns künftige Welt annehmen müssen. Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen."

Dieser moralische Beweis wird ergänzt durch folgende Ausführung: „Ohne die Annahme eines weisen Urhebers und Regierers und eines künftigen Lebens sind die moralischen Gesetze leere Hirngespinste; denn (K. 615) ohne jene Voraussetzung fiele der notwendige Erfolg weg. Daher auch jedermann die moralischen Gesetze als Gebote ansieht, welches sie aber nicht sein könnten, wenn sie nicht a priori angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und daher Verheißungen und Drohungen mit sich führten. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausführung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben diese Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen. Leibnitz nannte die Welt der vernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regierung des höchsten Gutes das Reich der Gnaden und unterschied es vom Reiche der Natur. Sich im Reiche der Gnaden zu sehen, wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, außer sofern wir unseren Anteil an derselben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu

sein, nicht selbst einschränken, ist eine praktischnotwendige Idee der Vernunft."

Also weil die Sittlichkeit die höchste Aufgabe der Vernunft ist, weil die Forderung einer der Sittlichkeit proportionierten Glückseligkeit eine praktischnotwendige Idee der Vernunft sein soll, und weil alle moralischen Sittengesetze leere Hirngespinste wären, wenn es weder einen Gott noch ein künftiges Leben gebe, deshalb sollen die moralischen Imperative und Gebote keine bloß regulative Richtmaße des Lebens sein, sondern sie sollen objektiv und schlechterdings Giltigkeit haben, deshalb auch sollen diese Gebote das Dasein Gottes und das künftige Leben zur praktischnotwendigen Voraussetzung der Vernunft machen, sie sollen der Beweis sein, daß Gott keine bloße Idee, sondern eine Realität und Wirklichkeit ist.

Kant sagt, jedermann betrachte die moralischen Gesetze als Gebote, mit welchen man sich Verheißungen und Drohungen eines Gottes verknüpft denke. Aber diese Gesetze fallen nicht vom Himmel, sie wurden und werden von Menschen verkündet, da muß doch das Ahnen, das Gefühl, eine Vorstellung, oder sei es die geringste Idee eines Wesens, welches gebieten kann und welches die Macht hat, Verheißungen und Drohungen auszuführen, vorhergehen! Deshalb aber auch ist die Idee Gottes, und mag sie noch so verzerrt sein, mehr als ein bloßes regulatives Richtmaß des Lebens, sie ist als Erzeugnis der Natur oder des Bedürfnisses des menschlichen Gemüts die Macht oder die Kraft, das was Menschen verkünden, als von einer Gottheit stammend, aufzufassen. Deshalb sind aber auch sowohl die Tatsache des menschlichen Gefühls der Gebundenheit an ein Wesen, das wir Gott nennen, als die Tatsache des Gefühls des Verpflichtetseins gegen dieses Wesen und überdies die Tatsache des Bedürfnisses der menschlichen Natur solches Wesen zu denken und zu erkennen: diese Tatsachen sind mir auf moralischem Gebiete der Beweis für das Dasein Gottes.

Da es für die Frage, die uns hier beschäftigt, einerlei ist, ob sich das Gefühl der Gebundenheit auf eine Gottheit oder auf mehrere bezieht, so durfte ich hier wohl die Vielgötterei

der Einfachheit wegen unberührt lassen, zumal ich nicht in die geschichtliche Gestaltung der Gottesvorstellungen und der Sittengesetze eingehen kann. Der Philosophie oder der Vernunft verbleibt die Aufgabe, aus den vorhandenen Gottesvorstellungen oder Ideen sowohl, als aus den vorhandenen Sittengesetzen durch Kritik diejenigen Ideen und diejenigen Gesetze heraus zu heben, welche am meisten der Vernunft entsprechen. Das Verdienst Kants bleibt, daß er in dem reinen Sittengesetz unserer Religion nicht nur die herrlichen, Beifall und Bewunderung erregenden, Ideen der Sittlichkeit erkannte, sondern daß ihm dieses reine Gesetz zugleich die Quelle der richtigen Gottesidee wurde. Evangelische Gedanken und Forderungen sind es daher, welche er zu praktischnotwendigen Voraussetzungen der Vernunft erhebt.

Daß man in der Philosophie nach Kant vielfach nicht dem moralischen Beweis die Bedeutung zuschrieb, welche Kant ihm beilegte, das ergibt sich aus dem in „Religion und Sittlichkeit" bereits Gesagten. Man will eine strengere Sittenlehre als Kant aufstellen und macht dabei Gott und ein künftiges Leben gerade zu dem, was Kant widerlegen wollte, zu leeren Hirngespinsten. Man fordert eine religionslose Ethik, wonach die moralischen Gesetze nur Vernunftgesetze sind, nur von der Vernunft aufgestellt und begründet. Man kann wohl sagen, solche Ethik knüpft an Kant selbst an, an seine Forderung, das Sittengesetz müsse aus bloßem Achtungsgefühl vor ihm erfüllt werden. Jedenfalls ist die Polemik, die sich gegen Kants Sittenlehre erhob, der Beweis dafür, daß auch seinem praktischen Gottesbeweis das abgeht, was er bei den theoretischen Beweisen als einen Mangel rügte; jene Denknotwendigkeit nämlich, welche zur allgemeinen Anerkennung und Annahme des Bewiesenen zwingt, wie dies bei einfachen mathematischen Beweisen der Fall ist. In dieser Hinsicht ist somit das Fürwahrhalten sowohl der Naturgesetze, als auch des praktischen Gottesbeweises und der spekulativen Gottesbeweise vollständig gleich, nur vermag die reine, spekulative, nicht einmal der Erfahrungswelt des Gefühlslebens Rechnung tragende Vernunft überhaupt nichts Bestimmtes über Gott und Religion auszusagen. Selbst bei Kant aber rächt es

sich, oder es macht sich doch wenigstens bei seinem praktischen, dem Gefühl Rechnung tragen wollenden Gottesbeweise, seine Einseitigkeit bemerkbar, die menschliche Seele und Gott nur als Intelligenz, nur als reines Denken, als Vernunft betrachtet zu haben.

Dem Gedanken einer mit der Moralität verbundenen, proportionierten Glückseligkeit liegt jedenfalls der Gedanke der Gerechtigkeit zu Grunde. Diese Gerechtigkeit aber wird in der Wirklichkeit zur Ungerechtigkeit. Geistige Beschäftigung aus Beruf, oder weil die Mittel es erlauben, läßt jedenfalls eine höhere, philosophische Sittlichkeit gewinnen, als die Notwendigkeit der Händearbeit. Behagliche Lebenslage ferner macht es leicht, im Gutsein zu verharren, während Elend, Kummer und Sorgen das Gutbleiben erschweren. Überdies ist die Menschenwelt tatsächlich eine Welt des Übelwollens, der Selbstsucht und der Ungerechtigkeit, sodaß selbst das reinste Wollen nicht allein gehemmt und gedrückt, sondern sogar in Verbittertheit, Haß und Verachtung gegen die Menschen und in Anklagen gegen Gott umschlagen kann. Aus all diesen Tatsachen wäre es Ungerechtigkeit, die Glückseligkeit mit der erlangten Sittlichkeit zunehmen zu lassen. Die auf Erden glücklich Gestellten blieben auch im Himmel die Beglückteren.

Das Reich der Gnaden, von welchem Kant sagt, es sei eine praktischnotwendige Idee der Vernunft, sich in diesem Reiche zu sehen, dieses Reich trägt den angegebenen Tatsachen Rechnung, es vermeidet die Ungerechtigkeit. In ihm wird von dem, welchem viel gegeben war, auch viel gefordert und der mühselig und beladen Gewesenen erbarmt sich die Liebe mit besonderer Gnade. Jedenfalls ist dieses Reich, das man auch das Reich Gottes nennen kann, und welches Kant eine Denknotwendigkeit der Vernunft nennt, nichts Apriorisches der Vernunft. Es ist evangelischen Geistes, verkündet von Jesus Christus. Die unvermittelte Zusammenstellung aber der Denknotwendigkeit einer der Moralität proportionierten Glückseligkeit mit der Denknotwendigkeit des Reichs der Gnaden zeigt, daß Kant durch die einseitige Auffassung der Seele gehindert wird, das Reich der Gnaden in seinem ganzen Umfange und in seiner vollen Tiefe

zu verstehen. Obgleich er Religion und Sittlichkeit der Welt der Gefühlserfahrung zurechnet, bleibt ihm das Gefühl doch das Aschenbrödel, das von dem reinen Denken vornehm gering geschätzt und möglichst außer acht gelassen wird.

Auch Gott wird daher bei Kant nur zum Herrn der Vernunft, zum herrischen Gesetzgeber, welcher durch Verheißungen und Drohungen die Menschen mahnt, seine Gebote nicht als Hirngespinste zu verlachen, sondern sie als Vernunftgebote zu achten, nach welchen man leben soll. Das Gefühl aber kommt bei Kant nur als Achtungsgefühl vor dem Sittengesetz zur Geltung. Ihm ist dieses Gefühl die reine Triebfeder, das Gute zu tun. Er sagt in seinem Aufsatz: „Das Ende aller Dinge," wie ich bereits (S. 118) gekürzt anführte: „Das Christentum hat die Liebenswürdigkeit in sich, die Pflicht in freie Neigung verwandeln zu wollen; aber es ist ein Widerspruch, eine göttliche Autorität anzunehmen, welche jemandem *gebietet*, daß er etwas nicht allein tun, sondern auch *gerne* tun solle." (Kirchmanns Ausgabe S. 176.)

Nun, das Gefühl löst diesen Widerspruch, das Gefühl bewirkt dieses Verwandlungswunder. Nicht aus knechtischem Gehorsam einer fremden, und sei es einer göttlichen Autorität gegenüber, nicht aus bloßer Achtung vor dem Sittengesetz soll im Reich der Gnaden das Gute getan werden. Jesus fordert, der Mensch solle den Willen Gottes zum eigenen machen. Schon diese Forderung macht das Gute zu einer freien Tat des eigenen Willens und hebt den Zwang einer fremden Autorität auf. Auf diesem Boden stand, kann man sagen, Hegel als er forderte, das Sollen muß ein Wollen werden. Jesus aber fordert auch einen noch höheren Beweggrund. Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb! Der eigene Wille muß ein fröhlicher, freudiger Wille der Sittlichkeit sein. Diese Sittlichkeit soll eine Tat der Liebe und Treue zu Gott und den Menschen sein, sie soll zugleich geschehen im Gefühl der Ehre und Würde, ein Kind Gottes zu heißen, und gemeinsam mit den anderen Menschenkindern das Reich der Gnaden verwirklichen zu sollen.

Der nun, welcher im vollen Gefühle der Würde, ein Kind

Gottes sein zu sollen, oder, wie ich hier wohl ohne Mißverständnis sagen kann, wer in solcher Weise im Gefühle seiner Würde, ein wahrer, echter Mensch sein zu sollen, sein Dasein verbringt, der wird zwar auf Erden bereits Augenblicke oder Stunden der Glückseligkeit empfinden, aber er wird sich doch jederzeit bewußt bleiben der Unzulänglichkeit seines irdischen Handelns und Wandelns. Er wird sich bewußt sein, daß er diese Unzulänglichkeit noch mehr empfinden wird, sobald er im Reiche der Wahrheit und der Klarheit zur vollen Erkenntnis seiner selbst, seines Tuns und Lassens gelangt. Er wird sich daher jederzeit bewußt bleiben, daß er der Gnade bedarf, gerecht erfunden zu werden. Kant sagt im „Ende aller Dinge" eigentlich dasselbe, wenn er sagt: „Wenn ein Mensch von den Ursachen eines vermeintlich wohlgeführten Lebenswandels alles, was man Verdienst des Glücks nennt, wie angeborenes, gutartiges Temperament, natürliche Stärke des Verstandes und der Vernunft und außerdem die glückliche Lage, die ihm viele Versuchungen ersparte: wenn ein Mensch dies alles abrechnete, wer wollte dann entscheiden, daß er vor dem Auge des Weltrichters seinem inneren moralischen Wert nach, einen Vorzug vor einem anderen habe." (Kirchmann 166.) Ich füge folgendes Wort Kants, das er bei dieser Gelegenheit sagt, hinzu: „Wenn das Christentum Belohnungen verheißt, z. B. seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl vergolten werden, so ist das kein Angebot, um dadurch einen Menschen zum guten Lebenswandel gleichsam zu d i n g e n; denn die liberale Denkungsart des Christentums liegt darin, daß die Gabe des Guten bedingt wird durch die Gütigkeit des Willens des Gebers". (Kirchmann 177.) Kant sagt also selbst, der Mensch erlange durch ein sittliches Leben kein besonderes Verdienst, das besonders belohnt werden müsse. Im Reich der Gnaden, das nach Kant eine Denknotwendigkeit der Vernunft ist, lebt daher der Mensch nicht der Sittlichkeit, um Glückseligkeit zu erlangen, denn er lebt stets in der Sorge, der Würde des Menschseins gemäß zu leben und sein Hoffen ist auf die Gnade gerichtet. Damit aber hört die Glückseligkeit überhaupt auf als Folge der Sitt-

lichkeit der Zweck des Lebens zu sein, damit fällt aber auch die Frage nach der Glückseligkeit aus der Lehre der Sittlichkeit weg, denn als Ebenbild Gottes soll der Mensch der Wille des Guten sein, weil Gott selbst der vollkommene Wille des Guten ist.

Von den drei Problemen des Kanons der praktischen Vernunft, Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele und Gott, besprach ich das erste bereits im dritten Widerstreit der kosmologischen Ideen, das zweite bei den Gottes- und Seelenvorstellungen. Ich sprach dabei auch von dem Himmel und der Hölle des Evangeliums. Meine frühere Aussage, daß ich nicht mit Kant (S. 100, 137) die Unsterblichkeit aus der Einfachheit der Seele folgere, da der Wille Gottes die Entscheidung hat, ergänze ich hier damit, daß ich sage, ich folgere sie als Naturwissenschaftler aus der Tatsache, daß es kein Volk gibt, das sie nicht in irgend einer Form annahm und noch annimmt. Die Annahme der Unsterblichkeit liegt mir daher, indem ich Kants Worte bei anderer Gelegenheit anwende, im Bedürfnis der Natur des menschlichen Gemüts. Da nun diese Natur durch den Willen Gottes bestimmt wurde, so muß auch die Erzeugung des Gedankens einer Fortdauer der Seele, dem Willen Gottes gemäß sein. Man nennt freilich solche Annahme auch Aberglauben. Indessen solchem Reden gegenüber kann ich wohl mit Kant sagen, die Wohlanständigen, welche ihr wahres Wohl kennen, halten sich an die Thesen, glauben an Gott und ein künftiges Leben, und hoffen, setze ich hinzu, gleichwie es der Vernunft und Wissenschaft gelang, abergläubische und falsche Vorstellungen bei der Auffassung der Natur und ihrer Erscheinungen zu entfernen, so werde dies auch bei den Vorstellungen über Gott und ein künftiges Leben gelingen.

Viele freilich leugnen beides, sich dabei rühmend, in solcher Weise die reinste Sittenlehre zu besitzen. Pantheisten schwärmen für ein Eingehen des Selbsts in die Gottheit, für ein Zusammenfließen mit derselben, aber sie träumen dabei zugleich davon, daß das Selbst dieses Eingehen und Zusammenfließen fühle und auch dauernd fühle, denn der Hauptwunsch dabei ist der Wunsch nach e w i g e r R u h e, ein Begriff bei dem, wie Kant im „Ende

aller Dinge" sagt, der Verstand ausgeht und das Denken aufhört. Man kann hiergegen wohl sagen, je höher das Denken, sei es in praktisch sittlicher, sei es in theoretisch philosophischer Hinsicht, um so mehr wird die unsterbliche Seele der Menschen zugleich als eine göttliche gedacht, welcher als solcher die Unsterblichkeit zukommt. Auch nach der Erzählung, daß Gottes Hauch den Menschen zu einer lebendigen Seele machte, ist die Seele als eine göttliche zu betrachten. Von den evangelischen Vorstellungen über Unsterblichkeit war bei den Seelenvorstellungen die Rede. Sie entsprechen den Vorstellungen der reinen Sittlichkeit der Evangelien und wenn wir diese evangelischen Vorstellungen von der Sittlichkeit die wissenschaftlichen nennen können, weil sie der Kern und das Leben aller wissenschaftlich sein sollenden Ethiken sind, so kann man auch die evangelischen Vorstellungen über die Unsterblichkeit die wissenschaftlichsten nennen. Denn jene Schauerbilder, welche man dem Christentum vorwarf und vorwirft, sind, was ich zu wiederholen für zweckmäßig halte, heidnischen Ursprungs, zumal griechischer Dichter und orphischer Religion.

4. Der moralische Beweis keine Denknotwendigkeit.

Es ist noch von dem dritten Problem des Kanons zu reden. Kant sagt (K. 617): „Die Moraltheologie hat den eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führt, worauf uns spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweisen, geschweige uns davon überzeugen konnte. Denn sie konnte keinen bedeutenden Grund angeben, weshalb wir ein einiges Wesen annehmen müßten, das allen Natururſachen vorzusetzen wäre, und von dem wir dieselben zugleich in allen Stücken abhängend zu machen, hinreichende Ursache hätten. Dagegen aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem notwendigen Weltgesetze, muß ein einiger, oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt; denn wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden?"

Der Grund, weshalb die spekulative Theologie kein bestimmtes erstes Urwesen finden kann, liegt in der mehrmals erwähnten Tatsache, daß es dieser Spekulation zufolge nur unbestimmte Erscheinungen und Gegenstände gibt, und daß bei den Reihen des Bedingten zum Unbedingten und umgekehrt, sich alles ins Unbestimmte, ins Unendliche verliert, so daß sich keine bestimmte Stelle für eine erste Ursache findet. Sobald man aber von bestimmten Erscheinungen und Gegenständen, von bestimmten Naturkräften und Naturgesetzen ausgeht und findet auch nur ein einziges Gesetz, das wie das Gesetz der Weltschwere nach Kants Theorie des Himmels in unmeßbare Räume und Zeiten sich erstreckt, so ist damit ein notwendiges Weltgesetz gegeben, wegen dessen ebenfalls ein einiger, oberster Wille vorausgesetzt werden muß, der alle Gesetze umfaßt, nicht nur der materiellen, sondern auch der sittlichen Welt. Nicht der einzige, wenn auch, wie ich noch hervorheben werde, der wertvollste Gottesbeweis ist daher der der Moraltheologie.

Auch die Behauptung, die Moraltheologie führe unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens, hat leider nur Wert für die, welche sich überzeugen lassen wollen. Erfahrungsmäßig schließt dieser Beweis sowenig Notwendigkeit und Zwang zur Annahme in sich, wie die Beweise der reinen Vernunft und die Naturgesetze. Für Kant war die Annahme eines solchen Wesens eine Denknotwendigkeit der Vernunft. Aber gerade im Namen der Vernunft eiferte man nach ihm gegen solche Annahme und zu seiner Zeit kämpfte bereits im Namen der Vernunft der Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts dagegen. Schon zu jener Zeit hieß das moralische Gefühl, das Gewissen, eine Züchtung der Pfaffen und Priester, die Gebote Gottes hießen Priestergesetze und von den Naturgesetzen, welche Kant und ihre ersten Entdecker als Gottesgesetze bewunderten, sagte man wohl auch schon damals, sie seien von Ewigkeit her vorhanden oder hätten sich im Laufe der Zeit entwickelt und zwar, wie es jetzt heißt, als das Beste und Zweckmäßigste zum Bestehen der Welt. Wenn Kant von den Gefahren des Empirismus spricht, hatte

er wohl ähnliche Behauptungen im Sinn. Denn wo es heißt, die Philosophie lehrt im Namen der Vernunft, Gott und Gewissen seien Priestererfindungen, da wird jeder, der sich den Schein der Vernunft geben will, sich frei machen wollen von jedem Gewissen und die Zunahme der Gewissenlosigkeit ist die Folge. Dieser Polemik des Empirismus tritt dann die Polemik des Dogmatismus gegenüber; aber leider, wie wir bei dem Vorgehen des Dogmatismus gegen das Aufkommen der Erkenntnis der Naturgesetze zeigten, veranlaßte und verstärkte gerade diese Art von Polemik des Dogmatismus nur zu sehr die Polemik und den Eifer des Empirismus. Wir sehen daher, um den praktischen und moralischen Gottesbeweis wird gekämpft und gestritten, wie bei den Widerstreiten und den Gottesbeweisen der reinen Vernunft und diese Kämpfe sind hier so wenig, wie dort Luftfechtereien der reinen Vernunft. Da heißt es, die Hoffnung auf den Sieg der Wahrheit festhalten und der Sieg wird um so eher kommen, je eher der Empirismus und der Dogmatismus aufhören, sich gegenseitig für dumm und köhlergläubisch zu erklären oder zu verketzern; je ruhiger sie sachlich ihre Sache betreiben.

5. Der allgegenwärtige, allgewaltige und allwissende Gott.

Das einige Wesen, dessen Willen alles entstammt, schildert Kant (K. 617) noch in folgender Weise: „Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Wert erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele u. s. w." Ehe ich auf diese Eigenschaften des moralischen Gottes näher eingehe, verweise ich auf das bei den Gottes- und Seelenvorstellungen Gesagte. Doch scheint es mir zweckmäßig, dort Gesagtes hier noch einmal in Kürze in folgender Weise zusammenzufassen.

Man nannte Gott als das Absolute das absolute Wissen oder Denken, man nannte ihn den absoluten Willen und sogar das absolute Gefühl. Wenn nun jedes einzelne Seelenvermögen genügen soll, das absolute Wesen Gottes zu bestimmen, so kann doch Gott nicht etwas Beschränktes werden, wenn er als das dreifach Absolute, d. i. als lebendige Einheit des absoluten Denkens, des absoluten Willens und des absoluten Fühlens, als absolute Persönlichkeit aufgefaßt wird. Diese geschichtlichen Tatsachen zeigen, daß in der Philosophie das Wesen Gottes nach demjenigen Seelenvermögen bestimmt wurde, das als das wesentlichste und wichtigste galt. Nun hat man es mit allen einzelnen Vermögen versucht, aber keins ward als genügend erfunden, deshalb ist man jetzt wohl eher geneigt, es mit der lebendigen Einheit der drei Seelenvermögen zu versuchen.

Noch in anderer Hinsicht macht sich philosophische Erfahrung geltend. Die alten Ägypter nahmen an, eine Gottheit wohne in jedem Tiere; denn gegenüber dem stets zweifelnden und sorgenden Denken der selbstbewußten Menschen erschien ihnen das stete Sichgleichbleiben des sogenannten Instinktlebens der Tiere als die Wirksamkeit einer Gottheit. Auch in der Philosophie machte sich diese ägyptische Denkweise geltend, insofern man meinte, nicht von einem selbstbewußt denkenden und wollenden Gott ausgehen zu sollen, sondern von einem unbewußten. Es mehren sich indessen die Anzeichen, daß die Philosophie wieder zur Annahme eines selbstbewußten Geistes zurückkehrt und da ist zu hoffen, daß dieser Geist endlich nicht mehr bloß als Selbstbewußtsein, sondern zugleich als Wille und Gefühl, als absolute Persönlichkeit gedacht wird.

Nicht aber diese geschichtlichen Tatsachen führten mich zu diesem Gottesbegriff. Sie bestärkten nur eine Überzeugung, zu der mich Hegels Philosophie geführt hatte. Hegel sagt, das absolute Wissen entschloß sich zum Werden des Anderen, d. i. zum Werden der Materie, der Natur, der ganzen Welt. Da beruht doch dieser Entschluß zugleich auf einem absoluten Willen das Andere, das Nichtgeistige, zu werden. Gott ist daher bei Hegel keineswegs bloß absolutes Wissen, er ist zugleich absoluter

Wille und da man sich Wissen und Wollen nicht vorstellen kann, ohne zu denken, daß das Wissende und Wollende zugleich empfindet, Gefühl besitzt, so ward mir Hegels absolutes Wissen zum absoluten Denken, Wollen und Fühlen, somit zur absoluten Persönlichkeit und ein solcher absolute Gott hat dann auch Raum, die Liebe zu sein und zugleich der Haß gegen alles Schlechte und Gemeine.

Kants Gott des moralischen Beweises ist ebenfalls das Absolute oder das absolut Unbedingte und er ist als das Unbedingte der einige, oberste, selbstbewußte Wille, der alle Gesetze der Natur und der Sittlichkeit in sich befaßt und ist als dieser Gesetzgeber zugleich die höchste Vernunft. So wenig wie Kant das Gefühl zum Wesen der Seele rechnet, so wenig rechnet er es zum Wesen Gottes. Dieses einige Urwesen, das ihm der oberste Wille und die höchste Vernunft ist, nennt er noch ein allervollkommenstes ewiges Wesen, das nach ihm allgegenwärtig, allwissend und allgewaltig ist. Diese drei Eigenschaften geben, bei der Art und Weise, wie Kant sie erklärt, Anlaß zu allgemeineren Erörterungen. Mit Deismus hat dieser Gott Kants nichts zu tun.

Gott ist allgegenwärtig. Das ist kein apriorischer, sondern ein biblischer Gedanke, der in den Evangelien auch die Form erhält: In Gott leben, weben und sind wir und er in uns. Beide Ausdrücke werden verwertet zur pantheistischen Behauptung: Gott sei allgegenwärtig, da er selbst in Allem sei, Alles wirke und zur Erscheinung bringe. Kant, erfüllt von dem Gedanken der Naturgesetzlichkeit, steht nicht auf dem Boden des Pantheismus; denn er begründet die Notwendigkeit der Allgegenwart damit, daß er sagt: „Gott müsse unmittelbar allem Bedürfnis, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sein," d. i. Gott wirkt nicht selbst Alles, aber er muß da sein, wo das Bedürfnis es erfordert. Nun schafft nach Kants Theorie des Himmels Gott eine Materie, der er den Stempel seines Geistes aufdrückte und aus dieser Materie entwickeln und gestalten sich dann die Sonnensysteme den bestimmten Gesetzen gemäß; wenn dann durch Nachlassen der Schwungkraft der einzelnen Massen

ein Sonnensystem wieder zusammenfällt, so zerstreut die dabei entstandene Hitze die Materie wieder, wie sie zu Anfang war und die Neugestaltung des Sonnensystems beginnt wieder. Also bei alle diesem Millionen und Abermillionen von Jahren oder Jahrhunderten dauernden Entstehen, Bestehen und Vergehen besteht nur der Wille Gottes, daß Alles verharre, aber es ist kein Bedürfnis seines Eingreifens da. In der irdischen Natur hatte Kant freilich solche Gesetzlichkeit noch nicht erkannt, aber sein ganzes Naturstudium geschah, wie wir hörten, unter der Annahme des Vorhandenseins solcher Gesetzlichkeit und er sagte daher auch geradezu: In der Welt des materiellen Geschehens gibt es nur ein Müssen, d. i. ein Geschehen im Zwang der gesetzlichen Bestimmtheit; in der Welt der Sittlichkeit aber gibt es nur ein Sollen. In dieser Welt geschieht nicht Alles nach Gottes Willen, in dieser Welt kann daher, wie Kant sagt, das Bedürfnis eintreten, daß Gott des höchsten Weltbesten wegen allgegenwärtig und nahe ist. Indessen das bloße Nahesein Gottes schafft kein Bedürfnis ab, ein tätiges Eingreifen Gottes wird daher erfordert. Man nennt aber ein außergewöhnliches Eingreifen Gottes ein Wunder.

Ich will nicht gerade behaupten, daß Kant mit seiner Erklärung der Allgegenwart Gottes diesen als einen der Wunder Mächtigen hinstellen wollte, doch kann er bei dieser Erklärung kaum an etwas anderes gedacht haben. Jedenfalls würde er die reine Vernunft haben sagen lassen: Man kann über das Dasein und das Wesen Gottes nichts Bestimmtes aussagen, deshalb kann man über die Möglichkeit Gottes, Wunder zu tun, ebenfalls nichts Bestimmtes aussagen. Die praktische Vernunft aber würde sagen: Die Vernunft muß ein Vermögen sein, bestimmen zu können, was als Wunder zu betrachten ist; die Behauptung aber, Gott könne der Naturgesetze wegen kein Wunder tun, heißt, die Grenzen der Vernunft überschreiten, heißt, Gott zum Sklaven seiner eigenen Gesetze machen, heißt, Gott im Gebiete der Sittlichkeit oder des Sollens die Möglichkeit nehmen, da nahe zu sein, wie Kant sagt, wo das höchste Weltbeste es erfordert. Und Kant selbst wahrt seinem Gott diese

Möglichkeit und Freiheit, indem er den Willen Gottes allgewaltig nennt, nicht in Beziehung darauf, daß Gott der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde ist, sondern in Beziehung darauf, daß diesem Willen, wie er sagt, „die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit unterworfen sei". Nur im Gebiete der Sittlichkeit ist Gottes Allgegenwart nötig und dieser Sittlichkeit wegen muß der Allgewalt Gottes die Natur unterworfen bleiben.

Das Bedürfnis des menschlichen Gemütes, wie Kant sagt, nach Ideen, d. i. nach Fragen über die letzten Ursachen und Bedingungen des Daseins der Welt und vor allem des Daseins der Menschen ist zugleich das Bedürfnis nach der Erkenntnis von einem Geheimnisvollen, Wunderbaren. Die religiösen Vorstellungen von den die Menschen umgebenden wunderbaren Mächten waren daher bei allen Völkern ohne Ausnahme verbunden mit der Vorstellung, daß diese Mächte selbst Wunderbares verrichten könnten. Die Vorstellung kam auf, die Götter seien nur durch ihre Wundermacht zu erkennen. Orientalische Völker zumal gefielen sich darin, diese Wundermacht phantastisch auszumalen. Um so einzigartiger steht die biblische Geschichte da, in welcher es selbstverständlich auch nicht an Wundererzählungen fehlt, aber Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, wird von den Propheten nicht seiner Wundermacht wegen verkündet, welcher deshalb durch Pracht und Prunk zu verehren sei, sondern seiner Gerechtigkeit, Heiligkeit, Güte, Liebe, Barmherzigkeit wegen und welcher Gott von den Menschen verlangte, sie sollten Gerechtigkeit, reiner Willen, Güte, Liebe, Barmherzigkeit sein und alles betätigen wie er. Wunder Gottes wurden nur da berichtet, wo es galt, sittlichen Forderungen größeren Nachdruck zu geben. Kommt man von den phantastischen, wundersüchtigen Weltentstehungssagen aller anderen Religionen, auch von der orphischen, zum biblischen Schöpfungsbericht, so atmet man auf und steht verwundert vor der schlichten Einfachheit der Darstellung, welche einzig und allein unter allen Sagen den Vergleich mit einer wissenschaftlichen Darstellung zuläßt und verträgt. Nur Buchstabenklauberei kann gering-

schätzig auf diese Erzählung blicken, weil ihre Buchstaben nicht ganz denen der Wissenschaft entsprechen.

Mehr noch als im Alten Testament treten die Wunder im Neuen zurück. Jesus von Nazareth sagte geradezu, die Wunder seien nur für die Ungläubigen. Wer ihn erkenne als den, der in die Welt gekommen sei, Licht, Leben, Wahrheit zu verkündigen, der brauche keine Wunder. Trotzdem ward im Laufe der christlichen Zeit und wird noch heute gerade mit dem Bedürfnis nach Wunderbarem der größte Mißbrauch getrieben. Wie bei den Heiden, machte man auch bei den Christen das Glauben an die Wundermacht ihres Gottes zum Maßstab, ob jemand als Christ anzuerkennen sei oder nicht. Man verketzerte jeden, sprach ihm Ehre, Gewissen, Religion und Sittlichkeit ab, dem die Wunder Nebensache oder widernatürlich waren, dem aber die Evangelien die reinste Religion und Sittlichkeit verkündigten und der diesen Forderungen gemäß, sein Leben pflichtgetreu zu vollenden suchte.

Nicht aber will ich hier von dem Mißbrauch des Wunderglaubens reden, vielmehr nur von den Folgen dieses Mißbrauchs, die sich äußern in der Flucht aus dem Christentum, als der Religion des Wunderglaubens. Nebensache ist, daß da, wo die christliche Wunderwelt verworfen und verspottet wird, das Bedürfnis nach Wunderbarem gern seine Befriedigung sucht in Mesmerismus, Tischrücken, Tischklopfen, Spiritismus und Okkultismus. Wichtiger ist die wissenschaftliche Ungerechtigkeit, man kann auch sagen, Gewissenlosigkeit und Unsittlichkeit, womit man bei Jesus jedes kleinste Wunder und jedes im Geist und nicht dem Buchstaben nach aufzufassende Wort aufsucht, um seine Persönlichkeit, sein Lehren und Wirken schlecht zu machen, während man zumal bei orientalischen Religionen von aller Wunderphantastik absieht und Aussprüche, welche dem Buchstaben nach Aussprüchen Jesu ähnlich sind, aus ihrem Zusammenhang reißt und als ältere und deshalb verdienstvollere Edelsteine der Wahrheit anpreist. Bei Buddha sieht man von allem Wust von Wundern und Legenden ab und ihn, der da lehrte, nur ein Bettlerleben, das sich ganz auf Kosten und durch die Arbeit

anderer ernährt, nur ein bettelnder Mönch erlange das Heil, ihn stellt man höher als Jesum von Nazareth, der in der Treue zum Beruf und in der Liebe und Treue zu den Nächsten, den wahren Gottesdienst erblickte.

Die Hauptsache aber ist die Wunderwelt, welche die schopenhauersche Philosophie, das Wunder der Schöpfung Gottes verwerfend, sich aufbaute und anderen zumutet, daran zu glauben. Die ganze Welt mit ihren Bergen und Tälern, ihren Landstrecken und Meeren, ihren feuerspeienden Höhen und Wasserfällen, diese Welt mit den wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen und Leistungen der Menschen und mit dem Maschinenbetrieb derselben, soll nur die Vorstellung und der Wille der Menschen sein. Da kann von einem naturgesetzlichen Entstehen, Bestehen und Vergehen der Welt nicht die Rede sein. Die höchste Blüte solcher Philosophie ist die des Unbewußten mit ihrer Behauptung, die ganze Welt verschwinde, wenn Wille und Vorstellung aller Menschen aufhören, dasein zu wollen. Ich gestehe, solche Blüte der Philosophie erschütterte zuerst meine Meinung, die biblischen Wunder, als aller Naturgesetzlichkeit widerstreitend, verwerfen zu müssen. Mit der Zeit erwuchs dann mehr und mehr die Überzeugung, daß die biblischen Wunder sich mehr mit der von Gott gewollten Naturgesetzlichkeit vertragen, als alle Philosophien, nach welchen die Welt nur menschlicher Wille und menschliche Vorstellung sein soll; und ein Jahrhundert, welches solche Philosophien geistreich und beachtenswert findet, hat gar kein Recht, über Wunder der Bibel zu spotten. Denn die Vorstellung, die Welt sei nur Wille und Vorstellung des Menschen, macht die Welt zu einem Wunder des Entstehens, Bestehens und Vergehens so riesengroß, daß für einen Naturwissenschaftler das Fürwahrhalten solcher Vorstellung mehr Kraft und Mühe erfordert, als das Fürwahrhalten aller Wunder der Bibel zusammengenommen. Jetzt kann ich mich sogar auf Kant berufen, dessen Gott allgewaltig sein muß, damit er der Sittlichkeit wegen, die Herrschaft über die Natur behält.

Ehe indessen von dem Hauptwunder zu reden ist, ist noch Kants Bestimmung: Gott ist allwissend, zu besprechen.

In der Regel wird dabei daran gedacht, daß Gott alle Vergangenheit und Zukunft weiß. Da Kant aber den moralischen Gottesbegriff und die Unsterblichkeit der Seele im Auge hat, so gibt er die Erklärung: „Gott ist allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Wert erkenne.“ Diese Erklärung steht auf dem Boden des Evangeliums, insofern das Evangelium zuerst die Vorstellung von dem Wert und der Würde der einzelnen Menschenseele lebendig machte. Die Erkenntnis dieses Wertes kann aber nicht Endzweck sein, sondern nach Kants Lehre nur das Mittel, durch welches Gott die Würdigkeit der Sittlichkeit und damit auch die derselben proportionierte Glückseligkeit feststellt. Diese Zuerkennung kann aber, wie bereits ausgeführt, nicht nach gesetzlicher Gerechtigkeit, sondern nur aus erbarmender Liebe und aus Gnade geschehen. Wenn ich nun oben sagte, die einseitige Auffassung von Seele und Gott, als bloße Vernunft, hindern Kant an dem vollen Eindringen in das Evangelium, so geschah es nicht bloß, weil er die Liebenswürdigkeit des Christentums als einen Widerspruch gegen das Sittengesetz auffaßt, sondern auch, weil er, trotzdem er das Reich der Gnaden, das regnum gratiae, für eine praktisch-notwendige Voraussetzung der Vernunft erklärt, er doch keine Erklärung von diesem Reiche gibt und er bei den Eigenschaften Gottes nicht von Liebe, Erbarmen und Gnade spricht. Sein Gott bleibt der strenge Gesetzgeber der unter Verheißungen und Drohungen mahnt, seine Gebote zu halten.

6. Religion der Sittlichkeit und der Erlösung.

Diese Einseitigkeit ist aber auch die Ursache eines anderen Mangels in Kants praktischem Gottesbegriff. Kant spricht nur von dem Bedürfnis des menschlichen Gemüts nach Ideen, nach der Erkenntnis Gottes. Indessen neben diesem Bedürfnis ist noch das Bedürfnis lebendig, den Gefühlen der Gebundenheit und des Verpflichtetseins der gedachten Gottheit gegenüber Ausdruck zu geben durch gewisse Verrichtungen und Gebräuche, welche vorzugsweise als religiöse, gottesdienstliche Verrichtungen angesehen wurden und welche um so wichtiger erschienen, je

mehr man sich von den umgebenden wunderbaren Mächten abhängig fühlte und je mehr man hoffte, durch solche Verrichtungen diese Mächte freundlich zu stimmen, oder die irgendwie erzürnten Mächte wieder zu versöhnen. Es konnte nicht ausbleiben, daß sich in jedem Volk ein mehr oder weniger organisierter Stand ausbildete, welcher diesen Bedürfnissen Rechnung tragend, die verschiedenen Verrichtungen für allmögliche Fälle gesetzlich bestimmte und den Verkehr der übrigen Volksgenossen mit diesen Mächten vermittelte. Tatsächlich aber fand sich auch bei allen Völkern, mehr oder weniger scharf ausgebildet, die Vorstellung, daß das Irdische als solches dem Himmlischen gegenüber das Schlechte und Unreine sei, so daß die Seele in einem irdischen Leibe wohnend, verunreinigt durch die Berührung damit, nach Reinigung und Reinheit streben müsse. Natürlich ward der einzelne dabei abhängig von solchen, von denen man meinte, daß sie die reinigenden Mittel wüßten und hätten.

Zu den Bedürfnissen der Völker, durch gewisse Verrichtungen in unmittelbaren Verkehr mit einer Gottheit zu treten, gehört aber auch das Bedürfnis der Gefühlsversenkung in Gott, welche man durch betäubende Mittel und zumal durch Tanz zu erreichen suchte. Denn das Entrücktwerden von der Welt durch solche Mittel, das Außersichkommen bei der Raschheit des Tanzes dachte man sich als ein wirkliches Entrücktwerden, als ein Außersichkommen, d. i. als eine Ekstase der Seele aus dem Leibe, als ein Versinken der Seele in die Gottheit. Diese Gefühlsversenkung fand ihren vollkommensten geistigsten Ausdruck in der orphischen Religion. Es herrschte aber auch in ihr, bei dem eifrigen Streben nach sittlicher Reinheit des Lebens, die peinlichste Sorge, die Seele rein zu machen und rein zu halten durch Enthaltung von der Berührung des unreinen Irdischen.

Im Hinblick nun darauf, daß es selbst der höchsten Philosophie nicht gelungen war, sich von dieser seit unbekannten Zeiten herrschenden religiösen Vorstellung von dem unreinen Irdischen frei zu machen, welche den Gedanken einer sittlichen Freiheit und Reinheit nicht aufkommen ließ, hatte ich schon

lange in Jesus den Bringer des Neuen, den Überwinder geistiger Trägheit erblickt, wegen seines Hinweises, auch das Irdische sei ein Zeichen der Herrlichkeit Gottes, so daß die Lilie herrlicher geschmückt sei, als Salomo in aller seiner Pracht, und nichts was zum Mund eingehe, verunreinigen könne.

Indessen erst die Kenntnis der orphischen Religion ließ mich die schlechthinige Notwendigkeit von Jesu Kommen erkennen, nicht nur, damit durch eine freiere Weltanschauung die Erfassung einer freieren und reineren Sittlichkeit möglich gemacht werde, sondern auch damit das Bedürfnis nach Gefühlsversenkung in Gott durch die Verkündigung der barmherzigen Liebe Gottes eine menschenwürdige, beglückende und beseligende Form gewinne, zumal aber auch, um den Menschen die Erlösung von knechtischer Furcht vor Gott und den ersehnten Frieden mit Gott zu bringen. Denn zu Jesu Zeit waren die heidnischen Völker längst seelisch beengt und bedrückt durch eine nicht zu bewältigende Fülle priesterlicher Gesetzlichkeiten, welche selbst bei sorglichster Verrichtung keine Gewißheit über Frieden und Versöhnung mit Gott gaben. Auch im jüdischen Volke waren die Gebote Gottes, die sittlichen Forderungen der alten Propheten vergessen, oder sie wurden doch gering geachtet gegenüber den Verrichtungen priesterlicher Gesetzlichkeiten, welche das Herz voll ließen von Sorgen über deren richtige Erfüllung und leer an Frieden in Gott.

Jesus von Nazareth, der sich in sittlicher Freiheit, nicht in den Ausstrahlungen eines Gottwesens, als Sohn Gottes bewährte und als Menschensohn die seelische Not der Menschen kannte, machte nicht allein die sittlichen Forderungen von Moses und den Propheten wieder lebendig, sondern er selbst war das Licht, das Leben und die Wahrheit, er selbst war und ist für alle Zeit die Offenbarung und das Vorbild vollkommener Sittlichkeit. Zugleich aber verklärte und beseligte er diese Gebote durch die Kunde von der erbarmenden Liebe Gottes und die Gewißheit, daß dieser Gott als der Vater im Himmel die Menschen berufen habe, seine Kinder zu sein, daß sie daher diesem Vater in kindlicher Liebe anhängen und die Liebe und

Treue zu ihm, dem Unsichtbaren, betätigen sollten in der Treue zu ihrem Berufe und in der Liebe und Treue zu den Nächsten.

Indessen dieses Evangelium der wahren Religion und Sittlichkeit konnte nicht ausreichen, seelischen Frieden zu geben, solange die Bestätigung fehlte, daß Jesu Botschaft und Leben dem Willen Gottes gemäß war. Zu Jesu Zeit trat Enttäuschung ein, als erkannt wurde, daß Jesus nicht der erwartete Wiederaufrichter irdischer nationaler Macht und Pracht sei. In späterer Zeit aber, grade wenn man erkannt hätte, das von Jesus Verkündete, sei Leben, Geist und Wahrheit, hätte das Gefühl oder das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit, jederzeit diesem Geist und dieser Wahrheit gemäß zu leben, die alte knechtische Furcht und die alte seelische Not wieder aufleben lassen. Nun aber nahm Jesus freiwillig den Tod auf sich, er opferte sich, er gab sein Leben hin, die Menschen von ihrer knechtischen Furcht, von ihrer seelischen Not zu erlösen und ihnen die Gewißheit zu geben, daß Gott nahe sei jedem, der in reiner Gesinnung bestrebt sei, ein Leben als Kind Gottes zu führen, daß Gott einem jeden Frieden gebe, der in solcher Gesinnung verharre und daß Gott nicht den Geringsten verlieren wolle: da ward Jesu Auferstehung das Zeichen, daß sowohl Jesu Evangelium und Offenbarung des sittlich reinen Lebens dem Willen Gottes gemäß war und sein wird, als auch, daß Jesu Wille und Wunsch beim Tode die Erhörung Gottes fand.

Bei solcher Betrachtung geschichtlicher Tatsachen wird sowohl Jesu Leben als Offenbarung der reinen Sittlichkeit, als auch sein Sterben und Auferstehen als Evangelium der Erlösung, eine geschichtliche Notwendigkeit, und es ist kein Grund vorhanden, weshalb Gott, wenn er wirklich ein lebendiger Gott ist, der ein Reich der Sittlichkeit, der Freiheit oder der Gnaden durchführen will, nicht da, wo es, wie Kant sagt, das höchste Weltbeste erfordert, seine Gegenwart und Nähe äußern können soll, weshalb er nicht allgewaltig genug sein könne, eine lebendige Seele als eine auferstandene erscheinen zu lassen.

Im Übrigen verweise ich auf die Abschnitte: „Gefühls-

versenkung in Gott", „die Seelennot der Menschen und Christus" im „Erkennen und Schauen Gottes". An dieser Stelle hier galt es nur, mich wie Kant möglichst freihaltend von theologischer Redewendung, zu zeigen, daß der moralische Gott Kants zwar den Stempel des „reinen Sittengesetzes unserer Religion" trägt, aber der Verklärung und Beseelung durch den Geist evangelischer Liebe entbehrt. Man kann daher sagen, Kants Gott führt zu einem Christentum als der Religion der Sittlichkeit, nicht aber zu einem Christentum als der Religion der Erlösung. Kants Gott befriedigt nur das Bedürfnis nach Gotteserkenntnis, nicht aber das Bedürfnis nach Frieden in Gott, dessen man sich mit dem Bewußtsein, wie er sagt, „sich im Reich der Gnaden zu sehen" erfreuen möchte.

Ich will mit alledem nicht eigentlich sagen, daß ich in Kants Kritik ein Eingehen in die Religion der Erlösung oder gar ein Eingehen in die Frage der Auferstehung vermißte, aber ich gestehe, daß mir die Erklärungen über Gottes Allgegenwart und Allgewalt gegeben scheinen, mit Rücksicht grade auf dieses Wunder. Was ich im allgemeinen bei Kant vermisse, das ist und bleibt die Anerkennung des Wertes des Gefühls, welche ihn hätte erkennen lassen, daß es sich dabei um mehr handelt, als bloß um das Erfahren von Lust- und Unlustempfindungen. Es handelt sich dabei um das persönliche Erleben von Religion, um die persönliche Hingabe und Treue zu Gott, um ein persönliches Versenken in ihn, auch um das, was man die Intuition, das Schauen Gottes nennt.

Immerhin bleibt es ein Verdienst Kants, daß er Religion und Sittlichkeit auf Erfahrung, auf das moralische Gesetz in uns gründet, während die Philosophie als Vernunftwissenschaft von alters her Religion und Sittlichkeit aus Begriffen der Vernunft entwickeln will. Nicht freilich lebte dieses Gesetz selbst ursprünglich und apriori in uns. Das Vorhandene war das Gefühl der Gebundenheit an die den Menschen umgebende Macht, an eine Gottheit, war das Gefühl des Verpflichtetseins gegen die Gottheit und die Menschen und das Gefühl der Verantwortlichkeit vor der Gottheit, vor den Menschen und vor sich selbst.

In diesen Gefühlen wurzelten zu allen Zeiten Religion und Sittlichkeit, Gesetz und Ordnung, Handel und Wandel, Treue und Rechtlichkeit. Wenn Kant sagte, der Wert des Sittengesetzes sei allgemein anerkannt, so konnte er es sagen, weil längst die Kenntnis der von Moses verkündeten zehn Gebote und Vorstellungen und Forderungen des Evangeliums mit diesen Gefühlen verbunden und verschmolzen sind. Zu diesen Forderungen gehört seit Jesus auch die, sich der Würde und Ehre, ein Kind Gottes zu heißen, bewußt zu sein, so daß das Gefühl des Verpflichtetseins zugleich das Verpflichtetsein gegen diese eigene Würde und Ehre einschließt oder doch einschließen soll.

Die Gefahren, welche nach Kant der Annahme der Thesen durch den Empirismus erwuchsen, erwuchsen jetzt durch eine Philosophie, welche sich Idealismus nennt, welche aber statt den noch nicht in Klarheit erfaßten Wahrheiten und dem noch nicht zum Leben gekommenen Geist der Evangelien zu Licht und Luft und Leben zu verhelfen, in ihrer Polemik gegen die Kirche meint, die ganze vorhandene Gefühls- und Vorstellungswelt als veralteten Glauben im Namen der Vernunft verwerfen zu müssen, obgleich das Gute, was diese Philosophie in Sachen der Sittlichkeit lehrt, doch nur dem verworfenen Evangelium entstammt. Selbstherrlich erhebt sich daher diese Philosophie zu dem Streben, aus der Vernunft heraus eine Sittlichkeit, womöglich ohne Religion, für die Gebildeten zu erdenken, dem Volk aber raubt sie damit die ganze Gefühlswelt, worin seither seine Pflichten, seine Treue und Rechtlichkeit, sein Handeln und Wandeln wurzelten. Denn auch das Volk will der Vernunft gemäß leben.

Das Schlimmste aber ist, daß in der Praxis des Lebens überall da, wo Macht und Klugheit Recht und Sitte übervorteilen und vergewaltigen, das Geschehene als im Namen der Vernunft geschehen heißt, und somit als eine Betätigung der Vernunft entschuldigt wird. Von Ehrgefühl, von Pflicht und Treue, von Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit ist bei solcher Herrschaft der Vernunft keine Rede mehr. Um so höher steht Kants Verdienst, weil er das die Gefühlswelt einschließende

Sittengesetz nicht ein Gebot der Vernunft, sondern ein Gebot Gottes sein läßt, weil er das Sittengesetz unserer Religion für das reine und richtige erklärt, da es den Vernunftprinzipien entspricht, weil er ferner aus gleichem Grunde den aus diesem Sittengesetz abgeleiteten Gottesbegriff für den richtigen erklärt und weil er schließlich das Reich der Gnaden zu einer praktisch-notwendigen Voraussetzung der Vernunft macht.

7. Das reine Sittengesetz unserer Religion notwendige Voraussetzung der Vernunft.

Nach Angabe der Eigenschaften Gottes wiederholt Kant (K. 617), daß „das Weltganze, sowohl die," wie er hier geradezu sagt, „nach allgemeinen Naturgesetzen geordnete Sinnenwelt, als auch die auf allgemeine und notwendige Sittengesetze gegründete moralische Welt, die Welt der Freiheit, regnum gratiae, unausbleiblich als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden muß. Dieser einheitliche Ursprung vereinigt die praktische Vernunft mit der spekulativen und gibt der Naturforschung eine Richtung nach dieser Idee als dem höchsten Gut, so daß sie in dieser höchsten Ausbreitung Physikotheologie wird."

Die Wiederholung zeigt den Wert, welchen Kant darauf legt, daß die Welt der Sinnlichkeit und die Welt der Sittlichkeit als Einer Idee entstammend gedacht werden, denn dann muß der Zweck der Natur dem Zweck der Sittlichkeit entsprechend sein, die Natur muß zum Zweck der Sittlichkeit der Allgewalt Gottes unterworfen bleiben. Der lateinische Zusatz: regnum gratiae, wofür er vorher das Reich der Gnaden sagte, beweist, daß Kant tatsächlich das Reich der Sittlichkeit oder der praktischen Freiheit als solches Reich aufgefaßt haben will, und daß ihm dieser Ausdruck keineswegs nur eine Bezeichnung war, die ihm bei Leibnitz auffiel. Der durch den moralischen Beweis festgestellte einige Urgrund verbindet indessen auch nach dieser Stelle die praktische und die reine Vernunft und macht die Naturforschung zur Physikotheologie. Im Gebiete der reinen Vernunft waren der kosmologische und der physikotheologische

Beweis von Gottes Dasein wertlos, weil bei dem Reden von unbestimmten Erscheinungen und Gegenständen kein fester Anhaltspunkt für das Dasein Gottes gefunden werden konnte. Kant machte aber wiederholt darauf aufmerksam, daß beide Beweise ihren Wert erhalten würden, wenn ein fester Punkt oder Grund für dieses Dasein gefunden wäre. Dieser Grund und Boden ist nach ihm durch den moralischen Beweis gefunden. Ich aber behauptete bereits und behaupte noch, daß auch ohne moralischen Beweis der feste Boden gefunden wird, wenn man von bestimmten Erscheinungen und Gegenständen der Natur, zumal von bestimmten Naturkräften und Naturgesetzen ausgeht.

Von der Naturforschung weiter redend, kommt Kant zu dem bereits erwähnten und besprochenen Ausspruch (K. 618): Es gebe keinen zweckmäßigen Gebrauch des Verstandes, wenn nicht die Natur selbst zweckmäßige Einheit besitze; ja, es gebe keine Vernunft ohne die Schule dafür in der Natur. Auch die daran sich anknüpfende Erörterung über die Entwicklung der Moralgesetze brachte ich bereits (S. 190) zur Widerlegung der Apriorität dieser Gesetze. Sie lautet kurz zusammengefaßt: An Stelle der anfangs rohen Gottesbegriffe trat im Laufe der Zeit, durch das äußerst reine Sittengesetz unserer Religion veranlaßt, ein Gottesbegriff, dessen Richtigkeit daraus folgt, daß er mit den moralischen Vernunftprinzipien vollkommen übereinstimmt. Dann folgt die wichtige, bereits (S. 191) angeführte Schlußfolgerung, daß am Ende doch die reine Vernunft, wenn auch nur mit Hilfe der Erfahrung, eine Gotteserkenntnis gebracht habe, zwar nicht als demonstriertes Dogma, aber doch als schlechterdingsnotwendige Voraussetzung der Vernunft. Diese Folgerung beweist, daß Kants Kritik keineswegs überhaupt die Beweise Gottes durch die Vernunft zermalmte. Daß freilich nicht die reine, erfahrungslose Vernunft, sondern nur die praktische, der Erfahrung Rechnung tragende Vernunft diesen Beweis liefern kann, weil Religion und Sittlichkeit der Welt der Erfahrung angehören, davon zu reden, ist hier wohl nicht noch einmal nötig. Ich füge nur dies noch bei. Die Vernunft kann überhaupt nicht mehr tun, als beweisen, daß etwas eine schlechter-

dingsnotwendige Voraussetzung der Vernunft sein soll. Mitteilbare, demonstrierbare Beweise gibt es überhaupt nur in der Mathematik. Dogmen aber werden überhaupt nicht demonstriert; es wird einfach befohlen, sie als Wahrheit anzuerkennen.

Den nun folgenden Schluß der Moraltheologie will ich gekürzt bringen. „Die praktische Vernunft (K. 619) darf sich nicht unterwinden, nach Erreichung des Begriffs eines einigen Urwesens, als hätte sie sich jetzt über alle empirische Bedingungen erhoben und könne nun von diesem Begriffe aus die moralischen Gesetze aus ihm ableiten. Denn diese waren es ja, deren innere praktische Notwendigkeit uns zur Voraussetzung einer selbständigen Ursache, eines weisen Weltregierers führte. Wir werden daher auch, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat (K. 620), Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie als Gebote Gottes ansehen darum, weil wir dazu innerlich verbindlich sind. Wir werden die Freiheit nach Prinzipien der Vernunft studieren und nur insofern glauben, dem göttlichen Willen gemäß zu sein, als wir das Sittengesetz, welches die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeste an uns und anderen befördern; unsere Bestimmung hier in der Welt erfüllen."

Mit Recht sagt Kant, aus dem moralischen Gesetz in uns folgere man am sichersten das Dasein Gottes. Denn dieses Gesetz, oder vielmehr diese moralische Gefühlswelt, diese Stimme Gottes, oder des Gewissens, wie man auch sagt, diese Gefühle die uns bis zum Himmel beseligen und zur tiefsten Verzweiflung bringen können, würden das Trügerischste und Ensetzlichste sein, wenn sie zur Natur des menschlichen Gemütes gehörten, aber diese Natur wäre nicht dem Willen dessen gemäß, der die Natur aller Dinge bestimmte; oder sie wären wertlos und nichtig, wie die Hirngespinste der Vernunft. Diese Sicherheit des moralischen Beweises betrifft aber nur das Dasein Gottes überhaupt, denn die Weisheit des Weltregierers folgt ebenso sicher aus der durchgehenden Gesetzlichkeit der Natur, wie aus dem moralischen Gesetz, und wir können dem aus der Naturgesetzlichkeit erkannten

Gott auf dem Wege der Analogie oder der Gleichnisse weitere Eigenschaften beilegen, welche um so mehr dem Wesen Gottes entsprechen werden, je mehr sie dem Wesen und den Bedürfnissen der Seele Ausdruck geben. Nicht immer aber läßt sich aus moralischen Gesetzen das Wesen Gottes bestimmen.

Nach Kant wären die Moralgesetze Hirngespinste, wenn sie keine Gebote Gottes wären. Alle Völker hätten daher auch mit diesen Geboten Verheißungen und Drohungen eines Gottes verknüpft. Das ist ganz richtig; aber wir sahen auch bereits, daß bei allen alten Völkern die gesetzgebenden Götter selbst außerhalb dieser Gesetze standen, sie waren erhaben über die Gesetze, denn im anderen Falle, meinte man, wäre ihre Freiheit beschränkt. Noch heute krankt die menschliche Gesellschaft an dieser Vorstellung. Denn nicht nur die Götter dachte man sich über den Gesetzen stehend. Zu allen Zeiten hielten sich und hielt man die Mächtigen und Angesehenen des Staats- und Gemeindelebens, wie die durch Reichtum Unabhängigen, in ihrer Freiheit gehemmt, wenn sie selbst den Geboten der Masse unterworfen leben sollten. Man dachte auch, sie könnten sich erlauben, was gesetzlich verboten.

Das Volk Israel war das einzige Volk der Altzeit, welches nicht allein die moralischen Gesetze von einer Gottheit erteilen ließ, sondern welchem diese Gottheit selbst das moralische Gesetz war, der vollendete Wille des Gesetzlichen. Weil dieser Gott selbst vollkommene Sittlichkeit war, verlangte er auch von den Menschen: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig! Nicht bei allen Völkern deckte sich somit der Begriff Gottes mit dem Begriff der Sittlichkeit. Kant stellt sich daher von vornherein auf biblischen Boden, wenn er behauptet, das Sittengesetz führe zum richtigen Gottesbegriff. Man sagt, Religion und Sittlichkeit des Volkes Israel seien Offenbarungen Gottes. Indessen bei allen Völkern wurden und werden die von ihnen heilig gehaltenen Sittengesetze als Offenbarungen und Lehren von Göttern gepriesen, deshalb bleibt es die Aufgabe der Vernunft, zu prüfen, ob eine Lehre würdig genug ist, sie als eine möglicherweise offenbarte zu betrachten. Nun hat der Mensch das Bedürfnis,

den unbekannten Gott zu erkennen und in Frieden mit ihm zu leben und in diesem Bedürfnis erblickt er natürlich diesen Gott als den Friedengeber.

Da läßt sich denn eine Zeit denken, in welcher religiöse Fragen längst lebendig waren, zugleich ein Land, in welchem die menschliche Gesellschaft eine Welt der Ungerechtigkeit war, die Götter aber als allgewaltige Wundermächte gedacht wurden, welche auf ihre Herrlichkeit und Ehre bedacht, von den Menschen nur prachtvolle Verehrung und sklavische Unterwerfung forderten. In solchem Lande, kann man sagen, konnte die Vorstellung aufkommen von einer Gottheit, welche nicht auf äußere Ehrbezeugung sieht, sondern auf die Gerechtigkeit der Menschen, da Sinn und Wille dieser Gottheit selbst auf Gerechtigkeit gerichtet sind, weil sie selbst Gerechtigkeit war und ist. Man kann dies denken und sagen, da berichtet wird von Abraham, welcher von Gott gerecht erfunden und in ein Land geführt wurde, in welchem er seines Glaubens leben konnte, und welcher Gott Sodom vernichtete, weil keine zehn Gerechte, keine zehn Menschen darin zu finden waren, welche das Gastrecht heilig halten wollten. Von Moses wird berichtet, der die zehn Gebote Gottes verkündete; von alten Propheten, welche Gott als die reine Wahrheit verkündeten, als den der da war, der er ist und sein wird, der stets sich selbst Gleiche, die ewige Treue, die Langmut, Güte und Liebe, und welche Propheten von den Menschen Gotteserkenntnis, nicht Opfer forderten, denn wie sie Gott erkannt hätten, sollten sie sein. Er, der Reine und Heilige, prüfe die Herzen und Nieren auf ihre Reinheit. Schließlich wird von Jesus von Nazareth berichtet, dessen Leben und Wirken nicht als naturhaftes Ausstrahlen eines Gottwesens dargestellt wird, sondern als die sittlich freie Verwirklichung der Kindschaft des Menschen, so daß er sich als Sohn Gottes bewährte und auffordern konnte, in ihm die Wahrheit, das Licht und Leben zu erblicken, nicht zu seiner Ehre, sondern an ihm zu lernen, den Willen Gottes zu erfüllen.

Solche Berichte waren zweifellos Kant bekannt, denn er rühmt die sittliche Reinheit unserer Religion. Wenn wir daher

an die Stelle der unbestimmten Moralgesetze, von denen er im Geiste der reinen spekulativen Vernunft spricht, deren Herrlichkeit er aber rühmt und die er als allbekannt voraussetzt, bestimmte Gesetze treten lassen, so können dies nur die zehn Gebote Mosis und evangelische Forderungen gewesen sein. Die praktische Vernunft, welche, wie Kant sagt, den richtigen Gottesbegriff erreichte, erreichte ihn daher, indem sie der Erfahrung, d. i. den sittlichen Forderungen Mosis und Jesu Rechnung trug. Man kann daher auch eigentlich nicht sagen, Kant habe den Gottesbegriff aus den moralischen Gesetzen abgeleitet, andererseits steht aber auch nichts im Wege, daß man aus dem Wesen Gottes die Sittengesetze ableitet. Tatsächlich sind bei Moses, bei den Propheten und bei Jesus die Gebote Gottes zugleich als der Ausdruck seines Willens und seines Wesens verkündet, so daß man je nach Umständen aus den Geboten Gott, oder aus Gott die Gebote ableiten kann.

Kant meint, das Erste getan zu haben, und bei heidnischen Völkern wird man ebenfalls geneigt sein, zu sagen, gesetzgebende Männer stellten zuerst ihre Gesetze auf und hinterher sagten sie, diese Gesetze seien von Göttern gegeben worden. Indessen wenn wir von der Natur der menschlichen Seele ausgehen und mit Kant zugleich von einem Schöpfer der materiellen und der sittlichen Natur, so ist das Erste jedenfalls die Anlage oder die Natur der Seele, somit die Gefühle der Gebundenheit und des Verpflichtetseins, oder, wie wir nach dem Vorhergehenden kurzerhand sagen können, das Bedürfnis, die unbekannte, Gott genannte Macht zu erkennen und das Bedürfnis, mit ihr in Frieden zu leben. Sobald nun die denkende Seele dazu gelangte, über Ewiges, Wahres und Gutes, wie über Nichtewiges, Falsches und Schlechtes nachzudenken, wird sie das Ewige, Wahre und Gute auf der Seite des unsichtbar Göttlichen, nicht aber auf der Seite des sichtbar Veränderlichen und Irdischen gesucht haben und noch suchen. Dieses Göttliche wird dann, wie Kant bei den Gottesbeweisen sagt, in allmöglichen Formen hypostasiert und personifiziert, so daß es sich eigentlich niemals um die Frage nach dem Dasein Gottes handelte, sondern nur um die Frage,

welche Art der Hypostasierung und Personifizierung die richtige ist.

Dabei ist nun klar, daß sobald es sich darum handelte, das Leben einer menschlichen Gesellschaft einzurichten, man selbst bei den Heiden daran denken mußte, die Gesetze dieses irdischen, vergänglichen Lebens, der Welt des Ewigen, des Wahren und Guten, also der Welt des Göttlichen entnehmen zu wollen. Je ernster ein Gesetzgeber es daher mit seinem Vorhaben nahm, um so mehr mußte es auch sein Wunsch und Wille sein, aus der Welt des Göttlichen seine Gesetze zu erhalten. Bei dieser Tatsache konnte nicht allein der Gesetzgeber dazu kommen, voll dieses Willens, diese Gesetze als die Gebote einer irgendwie personifizierten Gottheit zu verkündigen, sondern es konnte auch nicht an solchen fehlen, welche diese Gesetze als göttliche Gebote befolgten, während andere sie nicht befolgten. Man kann daher nicht oder doch nicht immer sagen, die Gottheit sei, nachdem Menschen die Gesetze gemacht hatten, hinterher hinzugedacht worden. Wie die Gottheit gedacht wurde, wurden auch die Gebote der Sittlichkeit gedacht. Eine Grundverschiedenheit wie erwähnt, liegt vor allem darin, daß die heidnischen Götter als erhaben über den, den Sterblichen gegebenen Gesetzen gedacht wurden, während nach Abraham, Moses, den Propheten und Jesus Gott selbst der Wille, der Herr und Meister dieser Gesetze war und ist und sein wird.

Wir sehen, so einfach ist die Frage nicht zu entscheiden, ob Gott aus dem Sittengesetz oder dieses aus Gott abzuleiten ist. Indessen wenn ich nun auch behaupte, Kant habe nicht eigentlich den Gottesbegriff aus dem Sittengesetz abgeleitet, da er dabei Gedanken der Bibel, Forderungen von Moses und Jesus zu Grund legte, so will ich damit Kants Verdienst nicht klein machen. Dieses Verdienst spricht sich aus in den nun folgenden Worten Kants: „Die praktische Vernunft wird Handlungen nicht deshalb für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern weil wir dazu innerlich verbindlich sind.“ Das heißt, da in der Welt so vieles als Gottes Gebot behauptet wird, was von anderer Seite nicht als solches anerkannt wird,

so muß es ein seelisches Vermögen geben, welches das Wahre vom Falschen unterscheiden und welches daher auch erkennen kann, zu welchem Gebot „wir innerlich verbindlich" oder verpflichtet sind. Dieses Vermögen aber ist nach Kant die Vernunft. Die aus dem reinen Sittengesetz unserer Religion gefolgerten Gebote sind für uns verbindlich, weil sie, wie Kant sagt, mit den moralischen Vernunftprinzipien vollkommen übereinstimmen. Ein solches Sittengesetz ist eine praktischnotwendige Idee der Vernunft. Der aus solchem Gesetz abgeleitete Gottesbegriff ist der richtige, da er den moralischen Vernunftprinzipien entspricht und eine schlechterdings notwendige Voraussetzung der Vernunft ist. Auch das Reich der Gnaden ist eine praktischnotwendige Voraussetzung der Vernunft.

Das Verdienst Kants ist daher hierbei, erkannt zu haben, daß die Religion der alten Propheten und des Evangeliums, soweit sie das Gebiet der Sittlichkeit betrifft, die notwendige Voraussetzung und Idee der Vernunft sein muß. Damit muß aber auch der Vernunft das Vermögen zugeschrieben werden, über den Wert oder Unwert behaupteter Offenbarung und Erleuchtung urteilen zu können. Selbstverständlich kann nach dem Vorhergehenden nur bei dem Volke Israel von einer eigentlichen Offenbarung die Rede sein. Selbstverständlich, kann man wohl sagen, muß einst ein Mann gelebt haben, der nun als Stammvater dieses Volkes geehrt wird, welcher eine dem Willen des tatsächlichen Schöpfers entsprechende Vorstellung über das Verhältnis der Menschen zueinander und zu Gott gefaßt hatte. In welcher Weise aber nun Gott diesem Menschen sich offenbarte, damit diese Vorstellung eine geistigere werde und zur Ausbreitung gelange, davon ist hier um so weniger zu reden, als wir noch heute nicht wissen, wie da, wo aus geistigem Drang oder aus seelischer Not des Allgegenwärtigen Hilfe erstrebt wird, tatsächliche Hilfe wird oder werden kann.

8. Gottesdienst der Vernunft und des Gefühls.

„Wir werden die Freiheit nach Prinzipien der Vernunft studieren", fährt Kant fort, an der angeführten Stelle zu sagen. Da er aber unter der Freiheit das Gebiet der Sittlichkeit versteht und darunter das Reich der Gnaden, regnum gratiae, so gesteht Kant hier, daß er das Reich der Gnaden nach Grundsätzen der Vernunft studieren werde. Dieses aber ist mein Bestreben seit Jahren. Bereits 1861 in der Schrift: „Gedanken zur Poesie und Philosophie", suchte ich zu zeigen, daß alle Philosophie, soweit sie die Natur betrifft, nur Poesie, nur Phantasie ist. Diese Überzeugung ist die Jahre her nur verstärkt worden. Ich erkannte aber auch seit dieser Zeit immer mehr, daß in der Philosophie, soweit es sich um Religion und Sittlichkeit handelt, alles Brauchbare nur den Evangelien entstammt, daß es daher Pflicht und Ehre der Vernunft sein sollte, anzuerkennen, daß in dieser Hinsicht die Evangelien allen Geist und alle Wahrheit enthalten, das was allein in dieser Hinsicht wissenschaftlichen Wert hat. Deshalb meine freudige Überraschung, als ich bei erneutem Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft erkannte, daß auch ihm das Reich der Gnaden eine praktischnotwendige Voraussetzung der Vernunft war, daß er dieses Reich nach Grundsätzen der Vernunft studierte.

Nach Grundsätzen der Vernunft die Freiheit studierend, kam Kant zur Überzeugung, daß „wir nur insofern dem heiligen Willen gemäß sind, als wir das der Vernunft entsprechende Sittengesetz heilig halten und daß wir diesem Willen allein dadurch dienen, daß wir das Weltbeste an uns und an anderen befördern; daß wir unsere Bestimmung hier (auf Erden) erfüllen." Wenn wir sagen müssen, Kants moralischer, seine Gesetze unter Verheißungen und Drohungen gebietende, nicht von dem Geist der Liebe verklärte Gott stehe eigentlich auf dem Boden des Moses und der Propheten, so stehen wir am Schlusse der Moraltheologie mit dem von Kant angegebenen Gottesdienste der praktischen Vernunft ganz und voll auf dem Boden der Evangelien.

Niemand anders als der, welcher den Griechen eine Torheit, den Juden ein Ärgernis, forderte auf, den Willen Gottes zum eigenen zu machen. Daher nur insofern wir, den Willen Gottes zu erfüllen, sein der Vernunft entsprechendes Sittengesetz heilig und uns zu ihm verpflichtet halten und es betätigen, sind wir dem Willen Gottes gemäß. Das Weltbeste aber befördern wir an uns und an anderen, wenn wir das Reich der Gnaden als eine praktischnotwendige Idee oder Voraussetzung der Vernunft betrachten, und den Gottesdienst darin finden, worin Jesus von Nazareth ihn zuerst und einzig und allein von allen Religionsstiftern und Philosophen finden ließ, darin, daß wir die Liebe und Treue zu dem unsichtbaren Gott betätigen durch die Liebe und Treue zu unserem Berufe, und durch die Liebe und Treue zu unseren Nächsten. In der Liebe und Treue zum Berufe liegt auch die Liebe und Treue zur Lösung der die Wohlfahrt oder das Wohlgefallen auf Erden fördernden wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen. In der Liebe und Treue zu den Nächsten, oder zu den mit uns Verkehrenden aber liegt die Beförderung des Friedens auf Erden, liegt die Beförderung der Verwirklichung des Reiches der Sittlichkeit, als des Reiches der Gnaden. Kant konnte daher schließlich auch sagen: Der göttliche Wille ist, daß wir unsere Bestimmung auf Erden erfüllen. Diese Bestimmung aber ist, dem Evangelium zufolge: So zu leben, daß wir der Ehre und Würde, ein Kind Gottes zu heißen, gerecht werden. Durch seine reine Kindschaft bewährte sich Jesus als der Sohn, an welchem Gott sein Wohlgefallen hatte. Man kann daher auch sagen, wir sollen in der Nachfolge Jesu leben. Selbstverständlich ist darunter nicht zu verstehen, daß wir alle als Wanderprediger leben und unser Leben nach diesem Berufe einrichten sollen. In jedem Berufe sollen wir Jesu nachfolgen in der Verwirklichung der vollendeten Sittlichkeit, d. i. in der Verwirklichung der reinen Wahrheit, Wahrhaftigkeit oder Gewissenhaftigkeit, der Gerechtigkeit, des reinen heiligen Willens, der Liebe und Treue und nicht zum Kleinsten auch in der Betätigung der Ehre und Achtung, die man selbst dem Geringsten als einem Kinde Gottes entgegen-

zubringen hat. Mit alledem aber verwirklichen wir zugleich nur die von uns geforderte und von unserer Vernunft gewollte Menschlichkeit.

Es ergibt sich hieraus aber auch, daß die evangelische Ethik nicht allein theoretisch, sondern auch praktisch die wahrhaft wissenschaftliche Ethik ist. Theoretisch, weil keine andere über ihre reine Sittlichkeit hinausgeht, und praktisch, weil sie nicht einseitig sich nur an philosophisch Denkende oder an vernünftig denken Wollende wendet, oder auch nur an die, welche von Haus aus das Gute wollen. Dem einen wird daher das Gute gepredigt unter Verheißungen und Drohungen; von anderen wird das Gute gefordert unter Verheißung von Lohn, nicht um damit zum Guten zu dingen, sondern um damit, wie Kant sagt, in liberaler Gesinnung mehr Anregung zum Guten zu geben. Andere werden gemahnt, den Willen Gottes zum eigenen zu machen. Andere werden, der Hilfe und Stütze wegen, an die Nachfolge Jesu verwiesen. Dann wird gefordert, der Ehre und Würde eines Kindes Gottes gemäß zu leben und schließlich wird die Verwirklichung der reinen Sittlichkeit oder die Verwirklichung der echten, rechten Menschlichkeit gefordert.

Kant steht, wie wir sahen, ebenfalls auf diesem Boden praktischer Ethik, welche keine einfache, allgemein gültige Formel des Heils kennt, sondern ihre Formel durch die Natur der vorhandenen Hörer bestimmt sein läßt. Jedenfalls aber auch steht Kant am Ende der Moraltheologie ganz auf dem Boden des Evangeliums, während seine Anfangsforderung von einer der Sittlichkeit proportionierten Glückseligkeit nicht auf diesem Boden gewachsen war. Und wenn Kant am Schluß sagt, der Mensch habe seine Bestimmung auf Erden zu erfüllen, so wird der Mensch im Bewußtsein der Unzulänglichkeit seines irdischen Tuns nicht mit einer dieser Unzulänglichkeit proportionierten Glückseligkeit rechnen, er wird Frieden und Trost finden in dem Bewußtsein, des reinen Willens leben zu wollen, dem Reich der Gnaden anzugehören.

Ist nun dieser Gottesdienst, dem Willen Gottes gemäß zu leben und die Liebe zu ihm durch die Liebe zu dem Nächsten zu

betätigen, der einzige Gottesdienst? Jedenfalls gibt es keinen höheren, insofern dieses Dienen der Weg ist, auf welchem der Mensch der Forderung, vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel, oder der Forderung, ein Kind Gottes, das Ebenbild Gottes zu sein, gerecht werden kann. Jesus forderte keinen anderen Gottesdienst. Er wußte, wohin einseitiges Festhalten und Wertschätzen priesterlicher Schriftauslegung und priesterlicher Verrichtungen und Gesetzlichkeiten führt. Er kannte ein geistloses Schriftgelehrtentum und ein Pharisäertum, das in der äußerlichen Verrichtung priesterlicher Gesetzlichkeiten meinte, Gott zu dienen. Er sah Heuchelei, Selbstherrlichkeit und Selbstgerechtigkeit, abgesehen von der damit verbundenen Herrschsucht, aus solchem äußerlichen, in die Augen fallenden Gottesdienst erwachsen, daneben aber sah er, trotz des Glanzes und der Pracht des Tempelgottesdienstes, im Volke selbst ein Hungern und Dürsten nach geistiger Speise, nach geistigem Brot, ein tiefstes Sehnen und Sorgen um Frieden mit Gott. Er wies daher die Menschen auf den unmittelbaren Verkehr mit Gott, zu dem als dem Vater im Himmel jeder einzelne, wie ein vertrauendes, hoffendes Kind, sich wenden könne.

Selbstverständlich ward dabei das Dienen Gottes ein Erfüllen des Willens Gottes. Selbstverständlich sprach Jesus dabei auch von einem Aufgehen des eigenen Willens im Willen Gottes, von Selbstentsagung, von einem Opfern des eigenen Ichs oder Selbsts. Mit Unrecht aber folgert man daraus, daß Jesus überhaupt die Entsagung aller Eigenart, das Aufgeben alles freien Willens und das Aufopfern des eigenen Ichs oder Selbsts gefordert habe. Auch bei dieser Frage steht Kant ganz und voll auf evangelischem Boden. Denn wenn Kant davon spricht (S. 88 f., 92) der Mensch dürfe sich nicht von Klugheitsregeln, nicht von pragmatischen Gesetzen, nicht von sinnlichen oder tierischen Neigungen und Begierden bestimmen lassen, sondern nur von schlechthin notwendigen Produkten der reinen Vernunft, wozu das moralische Gesetz gehöre, so fordert er in philosophischer Weise nichts anderes, als was Jesus fordert, wenn er sagt, man solle sein Herz nicht an Schätze hängen, die von Dieben geholt, von Motten

zerfressen werden könnten; man dürfe nicht in der Erfüllung sinnlicher Neigungen und Begierden die Aufgabe und den Zweck des Lebens finden, man müsse allen noch so glänzenden, aber vergänglichen und nichtigen Wünschen des Ichs entsagen, denn der Mensch solle sich nur von dem, was wahrhaft ewig und göttlich ist, bestimmen lassen. Nicht um Selbstentsagung, sondern um Selbstgewinnung handelt es sich. Der menschliche Wille soll ein Wille werden, der sich allezeit nur zu dem, was wahr und ewig, sittlich und göttlich ist, bestimmt.

Nicht bloß als Botschaft tritt somit das Evangelium in das Bewußtsein der menschlichen Seele ein, sondern zugleich als eine Forderung zum Eintritt in eine Welt der Sittlichkeit, zu welcher die Seele sich erheben soll. Ganz so führt auch Kant die Seele, wenn auch nur als Vernunft, in eine Welt des Sollens, in das Reich der Sittlichkeit. Kant aber wendet sich mit seiner Lehre nur an philosophisch Geschulte oder doch nur an solche, welche bereits eine gewisse sittliche Selbständigkeit besitzen. Er wendet sich also an solche, von denen erwartet werden kann, daß sie ihren Weg im Gebiete des Sittlichen allein weiter zu gehen wissen, um so mehr, als die Philosophie als Vernunftwissenschaft nicht in die Welt des Gefühls eingeht und auch die eine gewisse sittliche Kraft Besitzenden sich über diese Welt erhaben dünken.

Die evangelischen Forderungen aber kamen zuerst in Seelen, welche vielfach überhaupt noch nicht die Ruhe des Denkens sich angeeignet hatten, welche sich vielmehr gerade durch das bestimmen ließen, wogegen sie ankämpfen sollten, durch Klugheitsregeln wie Kant sagt, durch tierische oder sinnliche Neigungen und Begierden, durch leidenschaftliche Erregungen und Bestrebungen. Diese Seelen mußten erst klar werden über das, was gefordert wurde. Denn wenn auch z. B. die mosaischen Gebote als etwas Selbstverständliches rasch anerkannt werden mußten, so blieb man sich doch bewußt, daß diese Gebote nur das allgemeine Verhalten der Menschen zu Gott und zu einander oder nur grobe Vergehungen im Auge haben, daß aber die evangelischen Forderungen sich bis in die kleinsten Verhältnisse des menschlichen Lebens erstreckten. In der Sorge nun,

in jedem einzelnen Falle dem Willen Gottes oder den sittlichen Forderungen gerecht zu werden, erwachte das Gefühl der Unzulänglichkeit des eigenen Tuns, und das Bedürfnis mit Gleichgesinnten sich zusammenzuschließen, nicht allein um dadurch seelsorgerischen Rat zu gewinnen, sondern auch um die eigene Überzeugung durch das Bewußtsein, einer größeren Gemeinsamkeit anzugehören, zu stärken und zugleich auch durch feierliche und festliche Zusammenkünfte sich selbst wieder festlicher und feierlicher in die Welt des Ewigen und Göttlichen erheben zu lassen; hatte doch Jesus selbst auf eine wiederholte Gedächtnisfeier hingewiesen.

Dazu aber kam und es war dies überhaupt das, was das Verhältnis zu Gott in ein neues ungeahntes beglückendes Licht stellte, daß das Bedürfnis nach geistiger Speise durch das von Jesus verkündete Evangelium gestillt war und daß die seelische Not um Frieden mit der Gottheit getröstet war durch die Gewißheit, der Opfertod Jesu habe alle priesterlichgesetzliche Vorschriften wertlos gemacht und die Liebe Gottes und seines Sohnes sei so groß, daß auch nicht der Geringste verloren gehen solle. Freude und Dank über das Geschehene trieben daher jetzt ebenfalls zu gemeinsamem Loben und Danken. Es galt dabei aber auch, wie es in dem Briefe des Bischofs Clemens von Rom an die korinthische Gemeinde aus dem ersten Jahrhundert heißt, Freude und Dank für das, was Gott und Jesus getan, zu beweisen, „indem unser Sinnen fest und treu gerichtet ist auf Gott, indem wir *suchen*, was ihm wohlgefällig und angenehm, *vollenden*, was seinem unsträflichen Willen entspricht, *nachgehen* dem Wege der Wahrheit, *wegwerfen* von uns jegliche Ungerechtigkeit und Ungesetzlichkeit. So laßt uns unsere *Ritterschaft betätigen*, liebe Brüder, mit aller Beharrlichkeit, auf Grund seiner unsträflichen Gebote."

Zu den seelischen Bedürfnissen zur Bildung von Gemeinsamkeiten kam noch das praktische Bedürfnis hinzu, durch Vereinigung, den Gefahren der Christenheit besser widerstehen zu können. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, der Bildung von Gemeinden und Kirchen nachzugehen. Nur die Notwendigkeit

der Bildung von Gemeinsamkeiten war durch einzelne Hinweise darzutun. Diese Notwendigkeit aber besteht heute noch und wird immer bestehen; denn die seelischen Bedürfnisse hören nimmer auf und auch das praktische Bedürfnis bleibt bestehen, solange es nicht an solchen fehlt, denen das Reich der Gnaden keine schlechterdings- oder praktischnotwendige Idee und Voraussetzung der Vernunft ist, oder welchen Jesus eine Torheit und ein Ärgernis.

Selbstverständlich bildete sich mit diesen Zusammenkünften wieder ein besonderer, an priesterliche, äußerlich zu verrichtende Gesetzlichkeiten gebundener Gottesdienst aus. Es wiederholte sich, was zu Jesu Zeit der Fall war. Der priesterlich vorgeschriebene Gottesdienst galt allmählich wieder als der wertvollste, wohl gar als der einzige Gottesdienst; um so mehr, als diese an bestimmte Orte und Zeiten gebundenen, äußerlich zu verrichtenden Gesetzlichkeiten leicht zu erfüllen sind, und als man sich dabei leicht der Meinung hingeben kann, durch übereifrige Erfüllung solcher Gesetzlichkeiten sich ein besonderes Verdienst zu erwerben. Überdies ist an der Teilnahme an solchen Gesetzlichkeiten leicht zu erkennen, welcher von solchen Gemeinsamkeiten jemand zugehören will, und in den Augen welcher Gemeinsamkeit er ein Ketzer ist. Da ferner der Erfüllung solcher Gesetzlichkeiten die Macht zugesprochen wurde, von der Schuld bei Vergehen wider die Gebote Gottes mehr oder weniger freizumachen, so mußte auch dies ein Grund werden zur Geringschätzung der Erfüllung der Gebote Gottes gegenüber der Erfüllung priesterlicher Vorschriften. Man nennt daher den priesterlichen Geboten gegenüber die Gebote Gottes Gebote einer weltlichen Sittlichkeit. Dabei wird gesagt: „Jesus hätte im Himmel bleiben können, wenn er nur solche Sittlichkeit hätte bringen wollen, denn solche Gebote waren bereits den Weisen unter den Heiden bekannt, und der feurige Agitator Paulus brachte nur die Kenntnis solcher Gebote auch den Ungebildeten, der Masse des Volkes." Man kann sich bei solcher Hintenansetzung oder Verachtung der sogenannten weltlichen Sittlichkeit nicht wundern, wenn die Unsittlichkeit in der Welt

zunimmt, weil mit der Zunahme der Geringschätzung dieser Sittlichkeit die Gefühle der Gebundenheit und des Verpflichtetseins gegen Gott und die Menschen, wie das Bewußtsein der Verantwortlichkeit vor Gott, vor den Menschen und vor sich selbst verschwinden. Denn man meint, die Erfüllung priesterlicher Verrichtungen sei das Gott mehr Gefallende, und solche Verrichtungen machten von weltlichen Vergehen frei.

Es kann hier nur die Aufgabe sein, auf Mißbräuche des Bedürfnisses nach Gemeinsamkeiten, auf Abirrungen vom Geiste der Evangelien, zu denen auch die Tatsache gehört, daß verschiedene Gemeinsamkeiten sich wie feindliche Brüder bekämpfen, hinzuweisen. Indessen da hier zu reden war von dem auf dem Boden des Evangeliums stehenden Gottesdienste der praktischen Vernunft, so war hier auch zu reden von einem Gottesdienst, der aus der Gefühlswelt, aus dem seelischen und praktischen Bedürfnis nach Gemeinsamkeiten entspringt, und zu welchen Gemeinsamkeiten das Zusammenleben von Jesus und den Aposteln ein Vorbild ist.

Es ist aber deshalb hier auch der Ort darauf hinzuweisen, daß eine richtige Theologie wohl imstande sein könnte, im Laufe der Zeit diese Mißbräuche und Abirrungen siegreich zu bekämpfen. Diese Theologie müßte freilich mit ihrer Überzeugung, daß die Evangelien Geist und Wahrheit sind, endlich tatsächlichen Ernst machen, indem sie die Evangelien als den wissenschaftlichen Boden für die Erkenntnis der Religion und Sittlichkeit behauptet. Eine Behauptung, welche auch dadurch begründet wird, daß all das, was seither über Religion und Sittlichkeit philosophisch gesagt wurde, soweit es praktischen, vernünftigen Wert hat, aus den Evangelien stammt, in ihnen wurzelt. Diese Theologie darf sich auch nicht mehr durch jede geistreich klingende philosophische Behauptung an dem Wert ihres Besitztums irr machen lassen. Sie muß überdies endlich anerkennen, daß Kant unter dem, was er Naturgesetze nennt, Gottesgesetze verstand, daß der Grund, weshalb er von Kategorien spricht, längst weggefallen ist. Sie muß ferner aufhören, in Kant nur den Zermalmer der wertlosen Gottesbeweise einer

reinen erfahrungslosen Vernunft zu sehen, sie muß ihn hochhalten als den, welcher erkannte, daß Religion und Sittlichkeit dem Gebiete der Erfahrung angehören, ich sage, dem Gebiete des Erlebens und der Selbstbetätigung. Sie muß ihn ferner hochhalten als den, der aus dem reinen Sittengesetz unserer Religion den, wie er sagt, richtigen Gottesbegriff gewann, sie muß ihn hochhalten als den, der diesen Gottesbegriff und das mit diesem Gott verbundene Reich der Gnaden als eine schlechterdings- oder praktischnotwendige Idee und Voraussetzung der Vernunft erkannte, sie muß wie Kant dieses Reich der Freiheit und der Gnaden nach Grundsätzen der Vernunft studieren.

Indessen unsere Zeit ist nicht der Art, einen Abschnitt wie diesen mit Zukunftsträumen zu schließen. Ich kehre zur Anfangszeit der Christenheit zurück, zu dem Apostel Paulus. Er wußte jedenfalls, daß das Volk Israel in der assyrischen Gefangenschaft verloren ging, weil der Zusammenhalt fehlte. Der Stamm Juda dagegen überdauerte die babylonische Gefangenschaft, weil er Gemeinsamkeit pflegte, gemeinsam klagte an den Wassern von Babylon. Paulus wußte, daß auch die Christen ohne Gemeinsamkeit in der heidnischen Welt wieder verloren gehen würden. Er gründete und organisierte daher das Gemeindewesen und man hat Ursache, seiner Tat die Erhaltung des Christentums zu danken. Er selbst freilich hatte schon gleich zu Anfang über Mißbräuche und Abirrungen zu klagen und zu kämpfen. In der Polemik des Dogmatismus führte ich an, wie er eiferte gegen die, welche sich nicht mit dem gekreuzigten Christus begnügten, sondern ein neues Evangelium predigten, indem sie Menschen rühmten, durch die sie gläubig wurden und stritten, wer die beste Lehre, den reinsten Glauben habe. Ich verweise auf das dort (S. 165) Gesagte und füge dem dort Gesagten einige Worte Christi bei: „Richtet nicht, denn mit welcherlei Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden. Wer meine Worte höret und glaubet nicht (Joh. 12, 47), den werde ich nicht richten; denn ich bin nicht gekommen, daß ich die Welt richte, sondern daß ich die Welt selig mache.

Und so jemand nicht meine Wege geht, aber in meinem Namen Werke tut, so wehret ihm nicht; denn wer nicht wider mich ist, ist für mich. In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen."

9. Meinen, Wissen und Glauben.

Den Schluß des Kanons der reinen Vernunft bildet ein Abschnitt über diese drei Arten des Fürwahrhaltens, von welchen wegen des Streites über Glauben und Wissen noch zu reden ist. „Das Fürwahrhalten ist (K. 620) eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objektiven (sachlichen) Gründen beruhen mag, aber auch subjektive Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert. Wenn es für jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdann Überzeugung. Liegt aber der Grund des Urteils lediglich im Subjekte, das seiner besonderen Beschaffenheit wegen etwas für objektiv hält, so wird das Fürwahrhalten Überredung genannt; dieselbe hat nur Privatgültigkeit und läßt sich daher nicht mitteilen. Wahrheit aber beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objekte (K. 621), in Ansehung dessen folglich die Urteile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen. Diese Allgemeingültigkeit des objektiven Grundes findet bei der Überzeugung statt, dieselbe ist daher im Unterschied von der Überredung mitteilbar. Nur was Überzeugung wirkt, nur ein für jedermann notwendig gültiges Urteil kann ich behaupten."

Diese Erklärungen sind als Erklärungen einer reinen unpraktischen Vernunft aufzufassen. Denn in der Praxis des Lebens wäre es ein Segen für den Parlamentarismus, wenn nur das behauptet werden könnte, was für jedermann notwendig gültig ist. Aber sowohl im Parlamentarismus, als auch außerhalb desselben werden die eigenartigsten, aller Sachlichkeit und Ausführbarkeit widersprechenden Behauptungen aufgestellt, welche freilich als Prinzipien einer Partei eine gewisse Macht gewinnen können. Auch das von der Überredung Gesagte entspricht nicht dem praktischen Leben. Denn in ihm ist die

Überredung nur das Mittel, einen anderen zum Fürwahrhalten von etwas zu bewegen. Dieses Überreden kann auf Grund allgemeingültiger Vernunftgründe geschehen, aber nicht jedermann läßt sich durch allgemeingültige Vernunftgründe überreden. Insofern ist beim Überreden freilich etwas subjektives, aber es ist dabei nicht ausgeschlossen, daß das dabei gewonnene Fürwahrhalten eine Überzeugung ist. Oft genug vermag die Rede eines Mannes eine Versammlung von Männern zu überreden, d. i. zur Überzeugung des Redners zu bringen. Da übrigens Kant weiterhin nicht mehr von Überredung spricht, sondern vielmehr das subjektive, d. i. das für mich geltende Fürwahrhalten der Überzeugung zuschreibt, so hätte er am besten überhaupt nicht von der Überredung gesprochen. Er hätte gleich mit den von ihm unterschiedenen drei Arten des Fürwahrhaltens beginnen können. Er sagt (K. 621): „Das Fürwahrhalten oder die subjektive Gültigkeit des Urteils in Beziehung auf die Überzeugung, welche zugleich objektiv ist, hat folgende drei Stufen: 1. das Meinen, d. i. ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv, als objektiv unzulängliches Fürwahrhalten. 2. Glauben, d. i. ein nur subjektiv zureichendes, aber objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. 3. Wissen, d. i. das sowohl subjektiv, als objektiv zureichende Fürwahrhalten. Die subjektive Zulänglichkeit heißt die Überzeugung, die für mich selbst gilt; die objektive, für jedermann gültige Zulänglichkeit heißt Gewißheit." Hier ist also die vorhin erwähnte „privatgültige Überredung" zur „Überzeugung für mich selbst" geworden.

Kant sagt, auch beim Meinen müsse man etwas wissen, mittelst dessen das nur problematische Urteil mit der Wahrheit verknüpft werde und auch das Gesetz dieser Verknüpfung müsse gewiß sein. Indessen in der Praxis des Lebens wird jeder seine Meinung Verteidigende die Verbindung seiner Behauptung mit der Wahrheit nicht allein als die richtige, sondern auch als die gesetzliche behaupten. Eine Meinung kann daher auch eine ganz wertlose, eine ganz subjektive sein. Weiter sagt Kant, in Urteilen reiner Vernunft sei gar nicht erlaubt, zu

meinen, weil deren Urteile nicht aus der Erfahrung gestützt würden, sondern alles a priori erkannt werden solle, wobei alles notwendig sei und daher völlige Gewißheit herrsche. Deshalb dürfe man auch im Gebiet der Sittlichkeit eine Handlung nicht wagen auf die bloße Meinung hin, sie sei erlaubt; man müsse wissen, daß sie erlaubt. Indessen wir sahen, daß es eigentlich nirgends einen apriorischen Denkinhalt gibt, selbst nicht im Gebiete der Sittlichkeit. Denn Kants apriorische Voraussetzung, das reine Sittengesetz unserer Religion, erschien erst in Christi Leben und Wirken und es ward erst von ihm verkündigt. Überdies geschieht das Unerlaubte oft, weil es ach! so lieb und ach! so gut schien, oder trotzdem man es als Unerlaubtes kennt, es geschieht, weil der sittliche Halt fehlt, das sittliche Bewußtsein oder Gefühl nicht stark genug ist, und wie viel herrscht noch heute im Gebiet der Sittlichkeit der lebhafteste Streit verschiedener Meinungen!

Die Mathematik ist das einzige Gebiet, von welchem Kant mit Recht zu sagen scheint: „Es ist ungereimt in ihr zu meinen, man muß in ihr wissen, oder sich allen Urteilens enthalten." Indessen den Beispielen nach, welche Kant vorführt: Die drei Winkel eines Dreiecks sind gleich zwei Rechten; ein Innenwinkel eines Dreiecks und sein Außenwinkel sind gleich zwei Rechten, hat er nur die Anfangsgründe der Mathematik, zumal der Geometrie im Auge. In der höher hinauf gehenden Mathematik findet noch heute der lebhafteste Meinungsaustausch statt. In ihr, wie in allen Wissenschaften ist das Meinen die Vorstufe des Wissens. Da nach Kant der Hauptvorzug des Wissens ist, daß bei ihm das Behauptete durch Anschauung, wie in der Mathematik die Lehrsätze durch Figuren, vor Augen geführt werden kann, so hätte er auch seine mathematische Naturbetrachtung, d. i. die beschreibende Naturwissenschaft anführen können als Gebiet, worin man nicht meinen dürfe. Aber jeder Praktiker weiß, daß selbst in Fällen, in welchen kein Mikroskop nötig ist bei der Beurteilung von Ähnlichkeit der Dinge, sei es der Systematik oder der Deszendenz wegen, die größte Meinungsverschiedenheit stattfinden kann. Kant selbst kommt

übrigens, vom praktischen Gesichtspunkt aus betrachtet, bei seinen rein spekulativen Ideen: Seele, Welt und Gott, trotzdem er sie Bedürfnisse des menschlichen Gemüts und notwendige Erzeugnisse der Vernunft nennt, nicht aus dem Gebiet der Meinungen heraus, insofern er das darüber Gesagte für Trugschlüsse erklärt, oder für Behauptungen, deren Gegenbehauptungen ebenso berechtigt seien. Schließlich freilich ist es Kant selbst, welcher das in der reinen, erfahrungslosen Vernunft zweifelhaft Gelassene in der praktischen, der Erfahrung Rechnung tragenden, Vernunft zu schlechterdings oder praktisch notwendigen Voraussetzungen oder Ideen erhebt. Mehr aber kann von Ideen überhaupt nicht verlangt werden.

Diese Notwendigkeit der empirischen Beihilfe erkennt Kant da an, wo er (K. 622) vom transzendentalen Gebrauch der Vernunft spricht, d. i. bei Betrachtung der unsinnlichen Dinge, der Ideen. Er sagt: „In diesem Gebrauche der Vernunft ist das Meinen zu wenig, das Wissen zu viel.“ Leider aber spricht er dabei nicht von den Ideen der reinen Vernunft: Seele, Welt und Gott, sondern nur von den Ideen des Kanons der praktischen Vernunft: Gott, Seele oder Freiheit und Unsterblichkeit. Kant spricht also bei der Betrachtung von Meinen, Glauben und Wissen gar nicht von der Betrachtung der Natur, weder in mathematischer d. i. naturbeschreibender Hinsicht, noch in dynamischer, d. i. naturwissenschaftlicher. Um so mehr verweise ich auf das bereits im Abschnitt: „Gottesidee und Naturgesetz“ Gesagte. Dort mußte ich zeigen, daß weder der Schopenhauerianismus, noch diejenigen, welche in Kants Erfindung der Kategorien sein bleibendes Verdienst erblicken, an Naturgesetze glauben. Ich suchte zu zeigen, daß dieselbe Kraft, welche nach Kant das Fürwahrhalten der Gottesidee bedingt, nämlich das Glauben, auch das Fürwahrhalten des von der Wissenschaft im Gebiet der unsichtbaren Naturkräfte Erforschten, also das Fürwahrhalten der Naturgesetze bedingt. Und am Schluß des moralischen Gottesbegriffs sagt Kant selbst, es sei die reine Vernunft, welche, wenn auch mit Hilfe der Erfahrung, den richtigen Gottesbegriff kennen lehre.

Diese selbe Vernunft aber ist es auch, welche bei wissenschaftlichen Untersuchungen und Meinungsverschiedenheiten endlich ebenfalls mit Hilfe der Erfahrung feststellt, was wirklich das Wissenschaftliche, das dem wahren Verhalten und Wirken der Kräfte Entsprechende ist.

In der Erkenntnis, daß bei den Ideen der Erfahrung, also dem Praktischen, Rechnung zu tragen sei und in der Meinung, es müsse bei ihnen das Fürwahrhalten mehr als Meinen, aber weniger als Wissen sein, sagt daher Kant (K. 623): „Es kann überall bloß in praktischer Beziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden." Aber wie gesagt, das Praktische, das der Erfahrung Rechnung Tragende, bezieht sich dabei bloß auf das Gebiet der Religion und Sittlichkeit, nicht aber auf die Welt der Sinnlichkeit oder der materiellen Natur. Wie Kant früher Klugheitsregeln oder pragmatische Gesetze als das Zufällige, dem Sittengesetz als dem Notwendigen, gegenüberstellte, so stellt er hier Geschicklichkeit und Sittlichkeit gegenüber. Die erste bezieht sich nach ihm auf beliebige und zufällige, die andere auf schlechthin notwendige Zwecke. Wenn z. B. ein Arzt einen Kranken behandelt, ohne dessen Krankheit schon erkannt zu haben, so handelt er nach einem zufälligen Fürwahrhalten oder Glauben dessen, was er für zweckmäßig hält. Er handelt nach seiner Geschicklichkeit oder Klugheit. „Ich nenne," sagt Kant, „dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zu Grunde liegt, den pragmatischen Glauben."

Bemerkenswert ist, daß Kant, welcher seither das Meinen, das Glauben, das Wissen sprach, nun auf einmal den Glauben sagt. Offenbar hätte hier beim Arzt gesagt werden können: das pragmatische Glauben. Kant aber ging hier in die männliche Form des Wortes über, weil er nachher das pragmatische Glauben in Beziehung setzte zu dem doktrinalen Glauben an Gott, und er hierbei dem kirchlichen Sprachgebrauch folgte. Selbstverständlich lasse ich im Folgenden Kants Ausdrucksweise unverändert; ich selbst aber, aus bereits (S. 171) angegebenen Gründen, werde

da, wo es sich um das Meinen, das Wissen handelt, auch das Glauben weiter sagen.

Nach Kant ist (K. 623) der gewöhnliche Probierstein, ob eine subjektive Überzeugung ein festes Glauben sei, das Wetten. Jemand könne etwas mit zuversichtlichem Trotz behaupten, er wage dabei vielleicht auch, einen Dukaten zu verwetten, mehr aber, oder wohl gar das Glück seines Lebens zu verwetten, soviel sei ihm sein pragmatisches Glauben, seine behauptete Wahrheit doch nicht wert und er gebe damit zu, sich geirrt haben zu können. „Nun gibt es aber," fährt Kant (K. 624) fort, „ein theoretisches Fürwahrhalten, bei dem wir in vielen Fällen hinreichende Gründe für das Fürwahrhalten zu besitzen vermeinen; es fehlt nur das Mittel, die Gewißheit der Sache auszumachen. In solchen bloß theoretischen Urteilen gibt es ein Analogon von praktischen, d. i. auf Erfahrung beruhenden Urteilen, auf deren Fürwahrhalten das Wort Glauben paßt und den wir den doktrinalen Glauben nennen können. Wenn es z. B. möglich wäre, durch irgend eine Erfahrung auszumachen, so möchte ich wohl alles das Meinige darauf verwetten: daß es wenigstens in irgend einem von den Planeten, die wir sehen, Einwohner gebe. Daher, sage ich, ist es nicht bloß Meinung, sondern ein starker Glaube, auf dessen Richtigkeit ich schon viele Vorteile des Lebens wagen würde, daß es auch Bewohner anderer Welten gebe."

Auch hier ist kein Grund, „der starke Glaube" statt „das starke Glauben" zu sagen. Kant aber fährt fort zu sagen: „Nun müssen wir gestehen, daß die Lehre vom Dasein Gottes zum doktrinalen Glauben gehöre. Denn wenn auch in der Nachforschung der Natur (K. 625) ein weiser Welturheber vorausgesetzt werden kann, und die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung auch sagen läßt: ich glaube festiglich einen Gott, so ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht praktisch, sondern muß ein doktrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur, die Physikotheologie, notwendig aller Orten bewirken muß. In Ansehung eben derselben Weisheit, in Rücksicht auf die vortreffliche Ausstattung der menschlichen

Natur und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens, kann ebensowohl genugsamer Grund zu einem doktrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden. Trotzdem hat der doktrinale Glaube etwas Wankendes in sich."

Das doktrinale Glauben ist nach Kant kein praktisches Glauben, weil die reine Vernunft in ihren Gottesbeweisen nicht von der Erfahrung ausgeht. Das Wankende in diesem Glauben, von welchem Kant spricht, liegt aber eben darin, daß die reine Vernunft bei ihrem Reden von unbestimmten Gegenständen, Erscheinungen und reinen Vorstellungen aus der unendlichen Reihe von unbestimmten Bedingungen nicht herauskommt und daher auch keinen bestimmten Anfang oder Ort findet, an welchen das schlechthin Unbedingte, der weise Urheber zu setzen ist oder an dem er gedacht werden muß. Dies ändert sich nach Kant alles im moralischen Glauben.

„Ganz anders," sagt er daher, „ist es mit dem moralischen Glauben bewandt. Denn da ist es (K. 625) schlechterdings notwendig, daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich, daß ein Gott und eine künftige Welt sei. Ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führe. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist, wie denn die Vernunft gebietet, daß sie es sein soll, so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben, und bin sicher: daß diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein."

Leider denkt nicht jedermann wie Kant. Viele, wie erwähnt, dünken sich, selbstherrlicher dazustehen, wenn sie die Sittengesetze nicht mit dem Dasein eines Gottes verknüpfen

wenn sie dieselben nicht als Gebote Gottes betrachten. Er fährt fort, zu sagen: „Niemand freilich wird sich rühmen können: er wisse, daß ein Gott und ein künftig Leben sei; denn wenn er das weiß, so ist er gerade der Mann, den ich längst gesucht habe. Alles Wissen, wenn es einen Gegenstand der bloßen Vernunft betrifft, kann man mitteilen, und ich würde also auch hoffen können, durch seine Belehrung mein Wissen in so bewunderungswürdigem Maße ausgedehnt zu sehen. Nein, die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit, und, da sie auf subjektiven Gründen der moralischen Gesinnung beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei u. s. w., sondern ich bin moralisch gewiß u. s. w. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen werden könne."

Kant nennt, wie erwähnt, ein objektiv zulängliches Fürwahrhalten eine Gewißheit. Er sagt hier: Ich bin moralisch gewiß, daß ein Gott ist. Er setzt freilich noch hinzu: Ich bin auch gewiß, daß ein künftiges Leben ist, doch will ich hier diese Frage bei Seite lassen. Weshalb aber soll ich nun nicht sagen dürfen: Ich bin des Daseins Gottes gewiß, ich weiß, daß mein Erlöser lebt! Letzteres Wissen schließt ebenfalls die Gewißheit ein, ich weiß, daß Gott, der Vater des Erlösers, lebt. Wenn ich dann mit Kant der Gewißheit bin, daß Gott der einige Schöpfer ist der sinnlichen Welt und der Welt der Sittlichkeit, wenn ich weiter mit Kant der Gewißheit bin, daß Gott dem kleinsten Element der Weltmaterie den Stempel seines unendlichen Verstandes aufdrückte, und weil ich überdies gewiß bin, daß das Gesetz der periodischen Atomgewichte den Stempel des unendlichen Verstandes an sich trägt, so bin ich auch des Daseins Gottes gewiß, ich weiß, daß Gott ist und stimme daher Kant bei, welcher in dieser Gewißheit und in der damit verbundenen Gewißheit einer von Gott gewollten und bestimmten Naturgesetzlichkeit, den Mut fand, die Gestaltung des Weltgebäudes dar-

zustellen, das zu seiner Vollendung Millionen und Abermillionen von Jahren brauchte. In solcher Gewißheit eines von Gott gewollten gesetzlichen Werdens, Bestehens und Vergehens der Dinge der Welt kann ich sagen: Ich weiß, daß Gott, der Gesetzgeber der sinnlichen Welt, ist. Dies ist dann freilich keine moralische, sondern eine logische Gewißheit, wie sie erwächst, wenn man mit der praktischen, erfahrungsfrohen Vernunft von bestimmten und benannten Erscheinungen, Gegenständen und Vorstellungen ausgeht.

Ich stimme daher auch Kant nicht bei, wenn er sagt, man könne nicht sagen, es ist moralisch gewiß, sondern nur, ich bin moralisch gewiß, daß ein Gott ist. Denn da nach Kant der einige Gott zugleich Schöpfer der Welt der Sittlichkeit ist, so ist Gott es auch, der die Natur des menschlichen Gemütes bestimmte. Gott ist es, der das Moralgesetz, von welchem Kant spricht, zur seelischen Natur der Menschen machte. Dieses Gesetz, und die ihm zu Grunde liegende Gefühlswelt, ist daher etwas allgemein Menschliches und es ist daher auch zu verlangen, daß jeder an diesem Gesetz oder an dieser Gefühlswelt erkennen und gewiß sein soll, daß ein Gott ist. Verlangen freilich, daß jedermann dieses Gesetz oder diese Gefühlswelt in solcher Weise auffassen müsse, das ist nicht möglich, da ja die Welt der Sittlichkeit eine Welt des Sollens oder der geistigen Freiheit ist.

Wenn dann Kant sagt, solches nur subjektiv zulängliche Fürwahrhalten sei nicht, wie das Wissen, mitteilbar, so widerspricht dieser Behauptung die Tatsache, daß er selbst wirklich, was er nicht zu hoffen wagte, in ausgedehntem Maße sein Wissen anderen mitteilte. Ob freilich überall nach seinem Willen, das wollen wir nicht untersuchen. Jedenfalls unterscheidet man einen Altkantianismus und einen Neukantianismus. Der erste ließ die Welt als eine Schöpfung Gottes bestehen und fand in der Aufstellung der Welt der Ideale, der Gottesidee und des kategorischen Imperativs die Hauptbedeutung Kants. Dem letzteren dagegen ist die Welt keine Schöpfung Gottes, sie ist als Wille und Vorstellung des Menschen vielmehr

eine Schöpfung des Menschen; ihm ist überdies die negative Seite von Kants Kritik, die Verneinung der Gottesbeweise einer reinen Vernunft, die Hauptsache. Ist es überdies nicht eine geschichtliche Tatsache, die wir noch heute erleben, daß es gerade Glaubenssätze sind, welche sowohl in kirchlicher oder religiöser, als auch in weltlicher oder sozialer Hinsicht die lebhafteste Erregung verursachen und weite Verbreitung finden. Wie hätten Jesus und die Apostel das Evangelium mitteilen können, wenn Kants reine Vernunfterklärungen praktischen Wert hätten. Jesus und die Apostel, sie alle waren sich bewußt, oder sie wußten, nicht allein, daß ein Gott ist, sondern auch, daß er die reine Wahrheit, der heilige Wille, die ewige Liebe ist. Sie wußten, sie waren überzeugt und gewiß, daß diese ihre Erkenntnis Gottes die richtige, die wahre ist, und ich behaupte, sie würden in heutiger Zeit diese Erkenntnis zugleich die wissenschaftliche genannt haben. Denn Wissenschaft ist überall nur da, wo man gewiß ist, wie Kant sagt, in Übereinstimmung mit dem Objekt zu denken, d. i. die Wahrheit zu wissen, sei es in der Erkenntnis Gottes, sei es in der Erkenntnis des Entstehens, Bestehens und Vergehens der Dinge. Und wenn es in den Evangelien heißt, der Glaube macht gerecht, so ist darunter die vertrauende Hingabe an Gott und Jesus, die Treue, die Zuversicht, die Hoffnung verstanden. Diese persönliche Hingabe und Treue, das ist der gerechtmachende Glaube, wie schon an anderer Stelle (S. 171) die Rede war. Aber auch das Glauben als das Fürwahrhalten einer Verkündigung oder einer Lehre kann Berge versetzen und wenn das Glauben an das Dasein Gottes so innig mit der moralischen Gesinnung verwachsen ist, daß man, wie Kant von sich sagt, weder das eine noch das andere verlieren kann, so ist dieses Glauben eine stolzere Gewißheit, als die bei der mathematischen Wahrheit des Wissens, zweimal zwei sind vier, ein Wissen, dessen Vorzug darin liegen soll, daß man veranschaulichend schreiben kann, $1+1=2$; $2+1+1=4$. Niemand aber wird im Streitfall wegen solcher Wahrheit sein Leben verwetten oder einsetzen. Er wird sich begnügen, den Bestreitenden für einen Narren zu halten. Kant fährt fort

(K. 627) „Das einzig Bedenkliche dabei ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Da fällt freilich, wenn einer ist, welcher in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, der Vernunft die Aufgabe einer Spekulation zu, welche mit starken Gründen aus der Analogie unterstützt wird. Die hartnäckigste Zweifelsucht würde sich dabei freilich nicht ergeben. Sorgt ihr daher nicht dafür, daß ihr vorher wenigstens auf halbem Wege gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig gläubige Menschen machen! Kein Mensch aber ist bei diesen Fragen frei von allem Interesse und wer vom Moralischen nichts wissen will, der kann noch ein göttliches Dasein und ein künftiges Leben fürchten. Das wäre dann ein negativer Glaube, wobei nicht Moralität, sondern Furcht den Ausbruch des Bösen mächtig zurückhalten könnte."

„Ist das aber alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet? nichts mehr als zwei Glaubensartikel? soviel hätte wohl der gemeine Verstand, ohne darüber den Philosophen zu Rate zu ziehen, ausrichten können! Aber verlangt ihr denn (K. 628): daß eine Erkenntnis, welche alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Eben das was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich daß die Natur in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur, es nicht weiter bringen könne als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen."

Dies also ist der Schluß des Abschnittes: Meinen, Wissen und Glauben. Kant nennt es am Anfang der angeführten Stelle bedenklich, daß sich der Vernunftglaube auf die Voraussetzung der moralischen Gesinnungen gründet. Schon als er sagte, die reine Vernunft habe schließlich doch den Gottesbegriff festgestellt, setzte

er gleichsam bedauernd hinzu: freilich nur mit Hilfe der Erfahrung. Hier nun nennt er die Hilfe der Erfahrung geradezu bedenklich, weil nicht jedermann eine moralische Gesinnung habe Es spricht sich in diesem Bedauern die überhaupt in seinen Erörterungen öfters bemerkbare Tatsache aus, daß Kant selbst eigentlich noch auf dem Boden der Philosophie der reinen Vernunft stand, daß auch er wünschte, alles aus apriorischen d. i. der Erfahrung vorausgehenden und deshalb eigentlich angeborenen Begriffen der reinen Vernunft entwickeln zu können. Nannte er es doch sogar demütigend (S. 186), daß die Vernunft der Zucht bedürfe. Die Unmöglichkeit solcher begrifflichen Entwicklung hatte er jedenfalls bei seiner Theorie des Himmels bereits eingesehen und jedenfalls auch da, wo er vom eigentlichen Naturerkennen spricht. Diese Unmöglichkeit hatte er aber auch im transzendentalen Gebrauch der Vernunft, d. i. bei Betrachtung der unsichtbaren Dinge erkannt, und an den Ideen Seele, Welt und Gott nachzuweisen versucht. Dann erst nimmt er die Erfahrung zu Hilfe, die ihm, wie er im Anfang der Kritik sagt, eigentlich nur den Rohstoff des Erkennens liefert. Nun ist ihm ja freilich die moralische Gesinnung mehr als ein Rohstoff, sie ist ihm der unmittelbare Hinweis auf Gott, aber immerhin meint er, der Gottesbeweis stehe fester, wenn er nur auf die Vernunft gegründet wäre.

Kant vergißt dabei, daß er auch sagt, wir hätten keine Vernunft, wenn wir nicht bei der Betrachtung der Vernunft in der Natur eine Schule unserer Vernunft gehabt hätten. Er hätte sich daher auch sagen müssen, daß gerade so, wie nicht überall moralische Gesinnung ist, auch nicht überall vernünftiges Denken sich findet. In den Anfangserklärungen sagt Kant selbst: „Das objektiv Begründete ist für jedermann gültig, sofern er nur Vernunft hat," aber weil nicht überall Vernunft, wird auch das objektiv Begründete nicht überall angenommen. Da freilich, wo tatsächlich wissenschaftlich begründete Naturgesetze nicht angenommen werden, kann man nicht gerade sagen, daß es an moralischer Vernunft fehle. Da jedoch, wo Kant die moralische Gesinnung vermißt, kann man im allgemeinen wohl sagen, sie

fehlt, weil eine vernünftige Erziehung fehlt. Am Schluß der erwähnten Stelle trägt indessen Kant selbst der Tatsache Rechnung, daß von einer reinen Vernunft eigentlich nur bei Philosophen die Rede sein kann. Hier ist aber erst noch hervorzuheben, daß in der Zeit nach Kant, infolge seiner Kritik, gerade Philosophen auftraten, welche in der Meinung, eine selbstherrlichere Sittlichkeit gründen zu sollen, vom Dasein Gottes und eines künftigen Lebens nichts wissen wollten. Es fehlt heute sogar nicht an solchen, welche als Übermenschen oder Herrenmenschen, den Göttern der Heiden vergleichbar, über den der menschlichen Gesellschaft, den Herdenmenschen, gegebenen Sittengesetzen zu stehen, über Gut und Böse erhaben zu sein, sich dünken.

In der heidnischen Zeit waren es überhaupt nur die Philosophen und die Priester, welche behaupteten, einzig und allein befähigt zu sein, von Gott und göttlichen Dingen etwas aussagen zu können. Kant aber sagt, dann hätte die Natur die Gaben parteiisch verteilt, wenn eine Erkenntnis, welche alle Menschen angehe, den gemeinen Verstand übersteige. Vorübergehend ist hier wieder hinzuweisen, daß Kant die Natur gern als etwas Absolutes anführt, obgleich er doch vorher ausführlich auseinandersetzte, daß ein einiger Gott, sowohl die Natur der sinnlichen, als auch die Natur der sittlichen Welt und damit auch die Natur des menschlichen Gemütes gesetzlich bestimmte. Kant aber steht mit dieser Annahme einer gleichen Erkenntnismöglichkeit bei allen Menschen wieder voll und ganz auf dem Boden der Evangelien; denn Jesus von Nazareth verkündete zuerst, daß alle Menschen als Kinder Gottes gleich seien vor Gott, daß sie alle in gleicher Weise sich zu Gott wenden, seinen Willen erkennen könnten. Jesus wollte weder die Selbstherrlichkeit der Schriftgelehrten seiner Zeit noch selbstgerechter machen, noch auch wollte er eine neue Schriftgelehrsamkeit mit neuen Begriffsentwicklungen über Gott und göttliche Dinge ins Dasein treten lassen. Er wandte sich daher, mit Kant zu reden an den gemeinen Menschenverstand, oder, wie ich lieber sage, er wandte sich an die gesunden Menschenherzen, einerlei ob

vornehm oder gering, er wandte sich an alle, die nach geistiger Nahrung hungerten und dürsteten und er verkündete ihnen die frohe Botschaft nicht in nüchternen nur der Vernunft zugänglichen Begriffen, sondern in lebendigen, den ganzen Menschen ergreifenden Gleichnissen. Evangelischer Geist läßt daher Kant sagen, die Gaben wären parteiisch verteilt, wenn nur einzelne, nur Bevorzugte erkennen könnten, was allgemein menschlich ist.

Mit Recht aber bemerkt Kant auch, man werde fragen, ist das Alles? Die reine Vernunft eröffnet schließlich doch Aussichten über die Grenzen der Erfahrung hinaus und verkündet zwei Glaubensartikel! Gewiß, das ist ja nach Anlage von Kants Kritik der reinen Vernunft wohl zu verstehen. Aber ich bedaure doch, daß Kant nicht den auf die Erfahrung, auf das moralische Gesetz, oder das moralische Gefühl in uns gegründeten Gottesbeweis an den Anfang stellte. Er hätte dann immer noch zeigen können, daß die reine, erfahrungslose Vernunft nichts leisten kann. Nun aber, wo der größte Raum des Buches angefüllt ist mit den Versicherungen, die reine Vernunft könne über die Grenzen der Erfahrung nicht hinaus, sie könne das Dasein Gottes nicht beweisen, da ist zu fürchten, daß Viele den Schluß nicht kennen lernen, oder keinen Wert darauf legen, eben weil Kant dabei die noch heute von den Verehrern der Kritik gering geachtete Erfahrung zu Hilfe nimmt. Zu verwundern jedenfalls ist, daß Schopenhauer nicht schon bei der ersten Auflage von dem Werk eines altersschwachen Mannes redete. Von einem Mann, der anfangs kühn die Vernunft über das Dasein Gottes zu Gericht sitzen läßt, und stolz entscheidet, die Vernunft könne das Dasein Gottes nicht beweisen, und welcher dann, wenn auch mit etwas anderen Worten, wie ein alter Pfarrer auf der Kanzel, seinen Kinderglauben predigt, von einem Gott und einem künftigen Leben träumend.

Aber auch der Streit über Glauben und Wissen wäre wohl nicht so groß geworden, wenn der moralische Gottesbeweis und der Abschnitt über Meinen, Glauben und Wissen zuerst behandelt worden wäre. Man hätte gelernt, daß die Erfahrung, weil das moralische Gesetz dazu gerechnet wird,

keineswegs so zu verachten ist, wie es geschah und noch heute geschieht. Man kann freilich fragen, ob Kant berechtigt war, die Gefühlswelt von Lust und Unlust, welche mit dem moralischen Gesetz verbunden ist, zur Erfahrungswelt zu rechnen.

Er mußte es tun; denn da ihm die unsterbliche Seele nur das reine Denken, die reine Vernunft war, so mußte ihm das Gefühl etwas außerhalb der denkenden Seele stehendes, etwas zu erfahrendes sein. Im Hinblick aber zumal auf die früher erwähnten wissenschaftlichen psychophysischen Untersuchungen von W. Wundt (S. 100, 117) haben wir die Seele als ein denkendes, wollendes, fühlendes Wesen zu betrachten; als ein Wesen, bei welchem kein Denken ohne Wollen und Fühlen, keine seelische Äußerung ohne die beiden anderen Äußerungen ist. Die Seele ist als ein dreieiniges, persönlich lebendiges Wesen zu betrachten; daher sind die friedlichen und die unfriedlichen Gefühlserregungen persönliche Erlebnisse der Seele und können als solche freilich auch als Erfahrungen bezeichnet werden.

Zweckmäßig wäre es auch gewesen, wenn der letzte Abschnitt über Meinen, Wissen und Glauben statt an den hinteren verlorenen Posten, mehr nach vorne gekommen wäre. Man hätte dann wohl erkannt, daß in diesem Abschnitt überhaupt nicht von der Sinnenwelt und von der Natur die Rede ist. Da aber wo dies der Fall sein konnte, beim Naturerkennen, geht Kant gar nicht auf diese Frage ein. Ich sagte bereits bei der beschreibenden Naturwissenschaft, soweit man es mit dem Aufsuchen der sinnlichen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der Dinge zu tun habe, könne man vom Wissen in Kants Sinn reden, da objektive Wahrnehmung, Anschauung möglich ist. Wir Praktiker freilich wissen, daß auch hierbei die größten Meinungsverschiedenheiten stattfinden. Unter der dynamischen Naturwissenschaft aber, d. i. der heutigen eigentlich sogenannten Naturwissenschaft, verstand Kant nicht nur die Betrachtung der bedingten Naturursachen, d. i. der Naturkräfte, sondern auch die Betrachtung der unbedingten Naturursache, d. i. Gottes. Die Erkenntnis Beider aber sagt Kant, ist nur auf dem Wege der Analogie, d. i. der Gleichnisse möglich. Dabei fehlt selbst-

verständlich die Anschauung, also gerade das, was nach Kant das Wesentliche des Wissens ist. Kant kann also auch die Naturwissenschaft nur ins Gebiet des Glaubens verweisen.

Von dem Unglauben, der noch heute gegen die Naturgesetze stattfindet, auch davon, daß dieselbe Kraft das Fürwahrhalten Gottes und seiner Naturgesetze und Sittengesetze bedingt und dieselbe Kraft, die Vernunft, ihre Erkenntnis bewirkt, war schon die Rede. Es bleibt also für das Wissen im Sinne Kants nur das Gebiet der elementaren Mathematik übrig, in dieser aber ist das Apriorische nicht so groß als die reine Vernunft meint. Es mußte z. B. eine bestimmte Richtung als horizontale, ebenso die Richtung eines Lotes oder Senkbleies zu der ersten als senkrechte bezeichnet gewesen sein, ehe man Winkel als spitze, stumpfe, rechte unterscheiden konnte. Es mußten Dreiecke gedacht oder gezeichnet, Seiten derselben verlängert worden sein, ehe man Innenwinkel und Außenwinkel unterscheiden und vergleichen und zur Erkenntnis kommen konnte, ein Innenwinkel und sein Außenwinkel und ebenso die Winkel eines Dreiecks zusammen betragen zwei Rechte. Später war es freilich leicht, solche einfache Erkenntnisse als apriorische Wahrheiten hinzustellen.

Nach alledem kann man doch nicht sagen, Kant habe die Religion in das Gebiet des Glaubens, die Wissenschaft in das Gebiet des Wissens verwiesen. Beide gehören nach ihm in das Gebiet des Glaubens und die Wissenschaft auch deshalb, weil nur Fachleute die betreffenden Untersuchungen und Berechnungen anstellen können und die Nichtfachleute daher diesen Autoritäten glauben müssen. In dem Streite darüber, was in das Gebiet des Glaubens und was in das des Wissens gehöre, ist der alte Ruf: der Glaube macht selig! erst recht lebendig geworden. Aber dieser Glaube ist dabei nicht, wie schon bei anderer Gelegenheit hervorgehoben, die Pistis, nicht die Treue zu Gott und Christus, denn dabei wird nur gefragt nach dem Glauben, als dem Fürwahrhalten einer von einem einzelnen oder einer Mehrheit festgestellten Lehre. Deshalb unterscheide ich (S. 171) den Glauben als die Treue zu Gott und Christus, als die Hoffnung und die gewisse Zuversicht auf ihre Hilfe und

das Glauben, als das Fürwahrhalten einer kirchlichen Lehre, welches Glauben aber nur da selig macht, wo es verbunden ist mit der Treue zu Gott und Christus und sich betätigt in dem Streben, der Nachfolge Christi, als der göttlichen Offenbarung sittlicher Vollkommenheit, gerecht zu werden.

Im übrigen verweise ich wegen dieses Streites zwischen Wissenschaft und Kirchenglauben auf das im Abschnitt: „Die Polemik des Dogmatismus" Gesagte. Daraus ergibt sich auch, daß dieser Streit nicht erst durch Kant angeregt wurde. Er trat an die große Öffentlichkeit bereits als des Kopernikus Lehre als abgeschmackt und falsch in der Philosophie, als ketzerisch und irrig im Glauben erklärt wurde. Ich verweise hierüber wie gesagt, auf das in der Polemik Gesagte, ich kann indessen nicht unterlassen, hier einen Widerspruch oder sogar ein Unmoralisches dabei hervorzuheben.

Man verketzert die Wissenschaft, obgleich die Kopernikanische Lehre das einzig Wissenschaftliche ist, was in diesem Streit geschichtlich in Betracht kam, und wohl auch in Betracht kommen kann. Alles Übrige sind philosophische Behauptungen, denen die wissenschaftliche Feststellung abgeht. Man verketzert aber die Wissenschaft im allgemeinen, sagt, sie untergrabe das Glauben an Gott, sie untergrabe die Religion, wohl gar die Sittlichkeit und sie sei schuld an der Zunahme des Materialismus unserer Zeit. Dabei aber gibt man zu, daß man das von der Kirche Verworfene und Verdammte als phantasievolle Lehrmeinung, als geistreiche Hypothese sich aneignen und in diesem Sinne weiter erforschen darf, nur darf es nicht als wissenschaftliche Wahrheit behauptet werden, wenn die Kirche es verbietet. Eine solche Hypothese darf sogar im Dienste der Kirche als die wissenschaftlichere verwendet werden, wie dies bei der Kalenderverbesserung Gregors XIII. mit der Lehre des Kopernikus der Fall war. Die spätere Erklärung, diese Lehre sei abgeschmackt und falsch in der Philosophie, steht in um so größerem Widerspruch mit dieser vorausgegangenen Benutzung. Das Schlimmste und zugleich das Unmoralische und das moralische Denken und Fühlen vieler Verletzende aber ist, daß die Eiferer gegen die den Materialismus

erzeugen sollende Wissenschaft selbst sich der Zunahme des Materialismus schuldig machen. Denn die materiellen Vorteile, welche die Wissenschaft der Behaglichkeit und dem Luxus des Lebens, die Annehmlichkeiten und Erleichterungen, welche sie dem Verkehr und Handel bietet, dies alles wird von den Verketzerern der Wissenschaft ohne Bedenken reichlich ausgenutzt. Was jedoch mehr noch in weiten Kreisen das moralische Gefühl verletzt, das ist, daß diese Eiferer die Behauptung aufstellen und betätigen, der Dienst und Zweck der Kirche erhebe über die sogenannte weltliche Sittlichkeit, dieser Zweck erlaube, was die Sittlichkeit verbietet, er heilige jedes Mittel und könne sogar von staatlichen, bürgerlichen Eiden, Pflichten und Geboten der Treue entbinden.

Doch nicht von dieser Polemik des Glaubens ist hier weiter zu reden, sondern von der Behauptung, Kant habe gezeigt, daß Vernunft und Wissenschaft nichts mit Gott und Religion zu tun hätten. Das läßt man den Mann sagen, der des Vernunftglaubens gewiß ist, daß ein Gott und ein künftiges Leben ist, der den Gottesbegriff und das Reich der Gnaden schlechterdings- oder praktischnotwendige Voraussetzungen und Ideen der Vernunft nennt, der da erkannte, daß die reine Vernunft, wenn auch mit Hilfe der Erfahrung, die richtige Gotteserkenntnis gebracht hat und der schließlich sagt, er werde das Reich der Gnaden nach Grundsätzen der Vernunft studieren.

Man meint nun freilich, mit dieser reinlichen Scheidung des Gebietes des Glaubens von dem des Wissens, welche Scheidung Kant zugeschrieben wird, habe dieser, sowohl der Religion, als der Wissenschaft, den größten Dienst geleistet. Man denkt dabei an die Luftfechter der reinen Vernunft, wobei sowohl die Kämpfer für die Thesen als die für die Antithesen ihren Fechtereien mit größtem Eifer obliegen können, ohne dabei dem Gegner zu schaden, oder selbst Schaden zu erleiden, weil jeder streitet für das, was der Gegner weder das Recht, noch die Macht hat, zu bestreiten. Man übersieht dabei, daß jeder dieser Luftfechter eigentlich gar kein Recht hat, zu streiten, weil er seine Behauptung nicht zu beweisen vermag, sodaß mit der

Zeit selbst der Kämpfer für die These voll Zweifel an deren Wert im Eifer für sie erlahmen muß. Man übersieht überhaupt, daß es in der Praxis des Lebens keine Luftfechtereien gibt, sondern nur den Ernst und die Gefahren der Polemik des Dogmatismus und seiner Gegner. Oder man kennt diesen Ernst und wendet sich des Friedens wegen auf Grund der reinlichen Scheidung beider Gebiete jener doppelten Buchhaltung zu, deren Gebrauch die Kirche von Anfang an gestattet hatte. Man gibt sich dabei einerseits dem Buch der Vernunft und Wissenschaft hin, schwärmend für allmögliche philosophische, als wissenschaftlich behauptete Gedanken, andererseits aber hält man auch das Buch des Glaubens hoch und heilig. Nun will ich ja an und für sich nichts gegen solche doppelte Buchhaltung sagen. Ich bin der Letzte, der jemandem seinen Glauben nehmen, oder der jemanden darüber zur Rede stellen will, wie er kirchlichen Glauben und Wissenschaft vereinigt.

Wenn aber jemand sich auf Kant berufend, von dieser reinlichen Scheidung zwischen Religion und Vernunft und Wissenschaft spricht und sagt, man müsse des Friedens wegen diese Scheidung ganz rein machen, man müsse daher auch die Sittlichkeit von der Religion trennen, und die Sittlichkeit der Vernunft und Wissenschaft zuschreiben, so erachte ich es hier, wo ich von Kants Stellung zu Religion und Sittlichkeit rede, als meine Pflicht zu sagen, daß jemand, der sich bei dem Vorschlag, Religion und Sittlichkeit zu scheiden, auf Kant stützt, Kant nicht kennt. Für Kant sind die moralischen Gebote Hirngespinste, wenn sie nicht Gebote Gottes sind. Von der Reinheit des Sittengesetzes unserer Religion stammt sein Gottesbegriff, der ihm die schlechterdings notwendige Voraussetzung der Vernunft ist, für die wesentlichsten Zwecke des Lebens, deren wesentlichster Zweck aber die Verwirklichung der Sittlichkeit ist. Es ist daher eine Schändung Kants bei dem Vorschlag, Religion und Sittlichkeit zu trennen, seinen Namen zu nennen. Dabei wiederhole ich früher Gesagtes: Es gibt keine Philosophie, deren Lehre der Sittlichkeit nicht in Beziehung zu dem Absoluten, zu dem Gott stände, den sie zur Voraussetzung hat. Nun geht

freilich die Forderung der Trennung von Religion und Sittlichkeit nicht gegen die Annahme eines Absoluten überhaupt, sondern nur gegen die Annahme des Kirchengottes, des persönlich gedachten Gottes. Wie aber von theologischer Seite solcher Trennung das Wort geredet werden kann, das ist mir unerfindlich. Kant steht in dieser Frage jedenfalls ganz und voll auf dem Boden der Evangelien. Ihm war, wie es in diesen der Fall ist, Gott der Grund und die Wurzel aller Sittlichkeit.

Wie aber verträgt sich überhaupt mit einer auf evangelischem Boden stehen wollenden Gesinnung, solche Lehre von einer doppelten Buchhaltung? Ich nenne sie auch die Zweistubenlehre. Man kann sich bei dieser Lehre von der reinlichen Scheidung bequem zwei Stuben einrichten. In der einen, der Werktagsstube, stehen allmögliche wissenschaftliche Werke und Apparate, man schwärmt darin für Vernunft und Wissenschaft, träumt, da die Philosophie einen persönlichen Gott einen beschränkten, einen menschlich und kindlich gedachten Gott nennt, von einem unpersönlichen Gott, der je nach der Zeitströmung bald mehr als reine Vernunft, bald mehr pantheistisch gedacht wird. Man träumt von einer unbeschränkten Entwicklung, denn Gott könne unmöglich so ohnmächtig gewesen sein, daß er nach gegebenen Verhältnissen sich richtend, mehrmals hätte schaffen müssen. Man träumt, teils Schopenhauers wegen, teils weil man Kant mißversteht, von einer Welt, über welche man wohl gar als Schöpfung Gottes predigt, von einer Welt, welche mit einem Schlag zusammenfalle, wenn der Erkenntnisprozeß ein anderer werde. Man träumt von allem, was im Namen von Vernunft und Wissenschaft gegen den evangelischen Gott gesagt wird, denn man meint, weil es in deren Namen gesagt werde, so sei es beachtenswert und so sagt man schließlich, weil religionslose Ethiken erfunden werden, die Sittlichkeit gehöre ins Gebiet der Vernunft und Wissenschaft, die Religion aber habe nichts mit diesem Gebiet zu tun.

In der anderen Stube, der Sonntagsstube, da liegt unterdessen die heilige Schrift als das von Vernunft und Wissenschaft

ausgeschlossene Buch; die Wände aber schmücken Bilder von Christus, der ebenfalls aus dem Gebiet der Vernunft und Wissenschaft ausgeschlossen ist. Denken wir nun, der philosophisch Träumende sitze wieder in der Werktagsstube und träume und unversehens fahre die Türe zur anderen Stube auf und der Blick des Träumenden falle auf das Bild des Gekreuzigten, der dargestellt ist in dem Augenblick, in dem er ruft: „Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun!" Man meint, dem Träumenden müsse sein, wie es Petrus zu Mute war, als er den Herrn dreimal verraten hatte. Denn es ist Verrat an der Religion des Geistes und der Wahrheit, sie von Vernunft und Wissenschaft auszuschließen.

Von demselben Verfasser erschien:

Gedanken zur Poesie u. Philosophie. Darmstadt. Will 1861.

Die neue Edda. Eine poetische Weltbetrachtung in 28 Gesängen. Barmen. W. Langewiesche, 1870.

Antimaterialismus. Vorträge aus dem Gebiete der Philosophie, mit Hauptrücksicht auf deren Verächter. 3 Bände. Der dritte Band mit dem Nebentitel: **Kritik aller Philosophie des Unbewußten.** Berlin. F. Henschel, 1870—1873.

Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis, als Antwort auf D. Fr. Strauß. Berlin. F. Henschel, 1873.

Idealrealismus und **Materialismus.** Berlin. Th. Grieben, 1877.

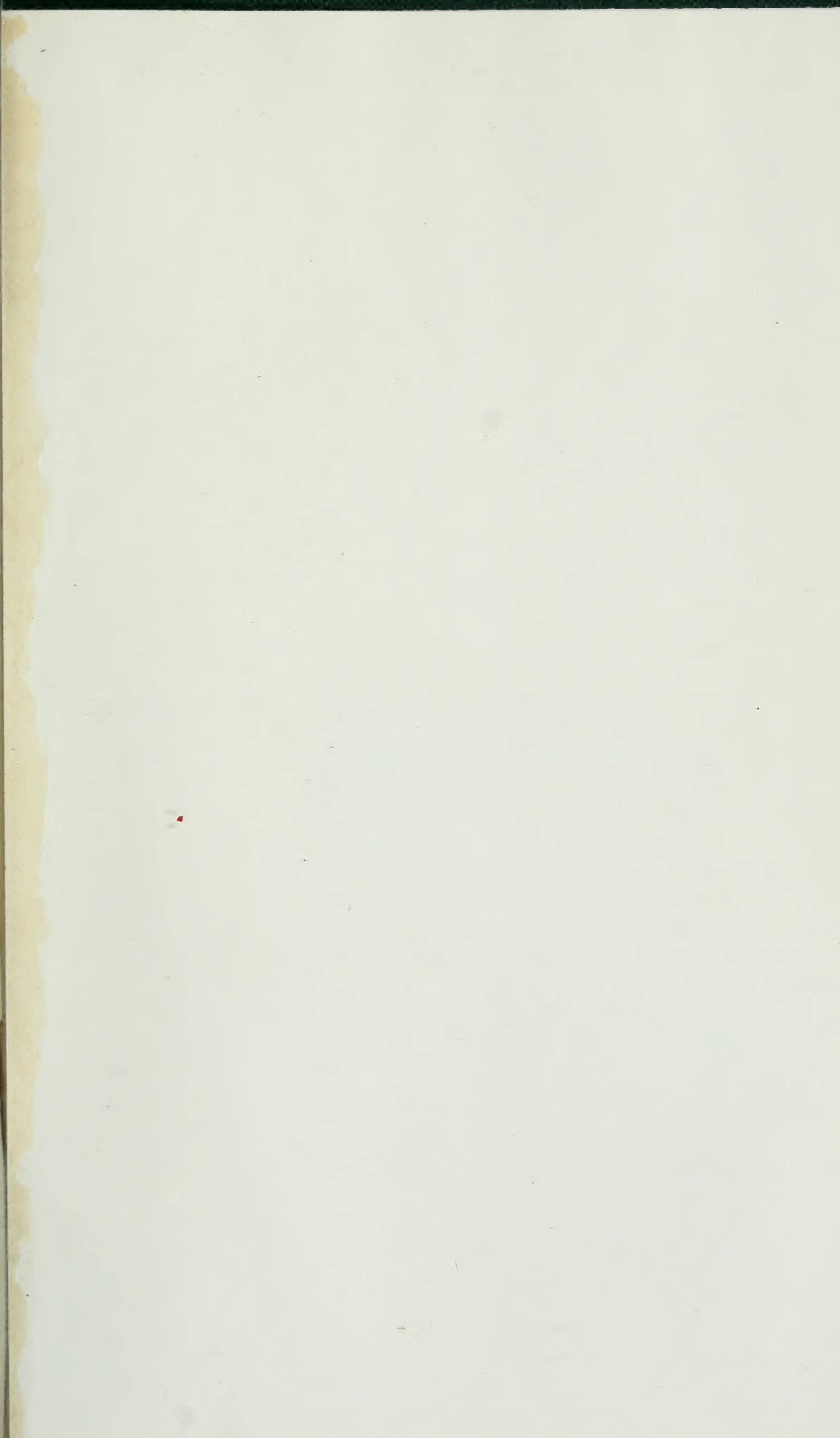
Elemente der Botanik. Zur Einführung in das natürliche Pflanzensystem. 2. Aufl. Bremen. M. Heinsius, 1880.

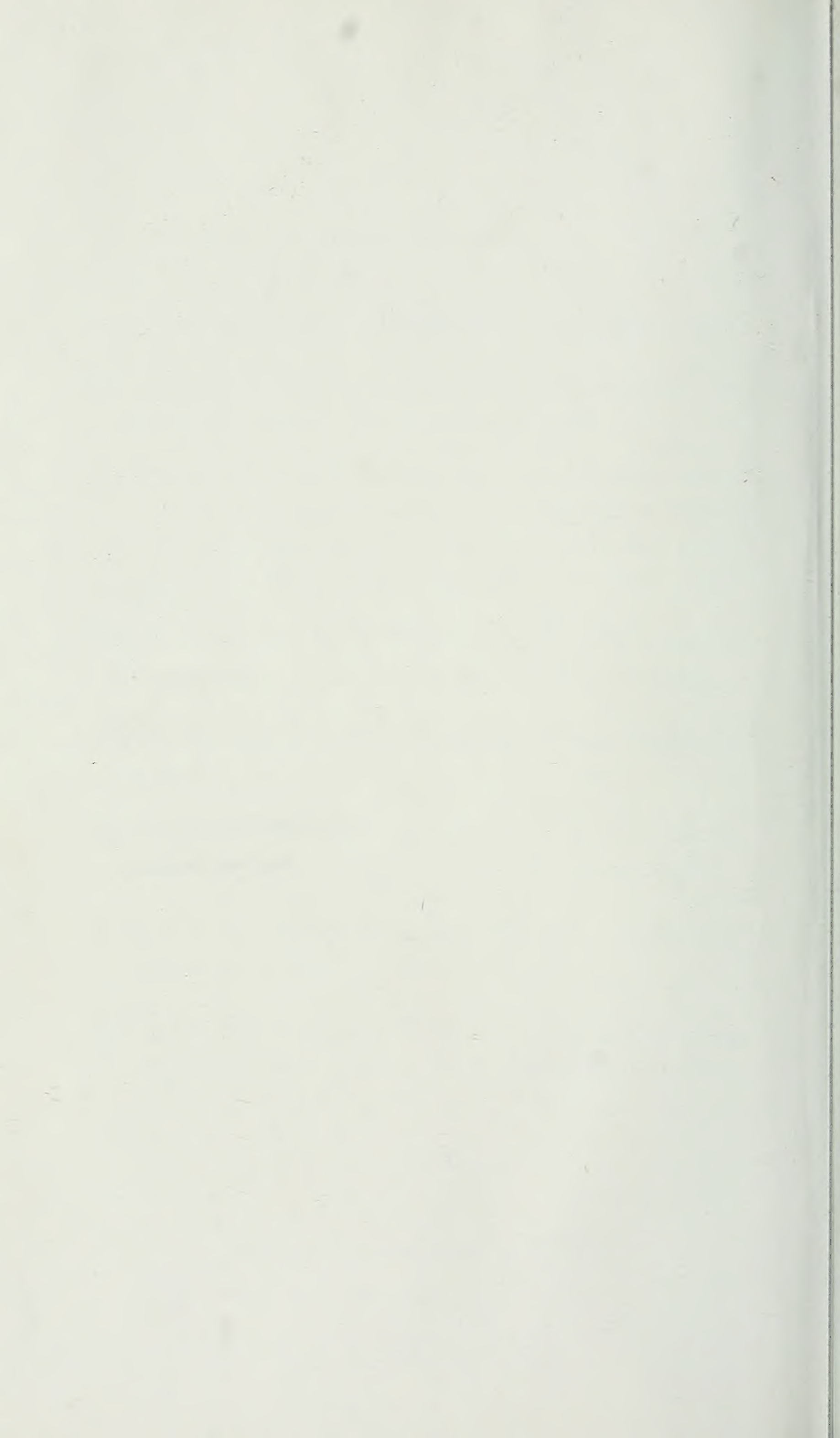
Lehrbuch der Mineralogie und Chemie. 2. Ausgabe. Bremen, M. Heinsius, 1895.

Erkennen und Schauen Gottes. Beitrag zu einer neuen Erkenntnislehre. Berlin. C. A. Schwetschke und Sohn, 1898.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

G 5391 J





BINDING SECT. SEP 9 1975

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B 2779 W35
Weis, L
Kant: Naturgesetze, Natur- und Gotteserkennen

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 23 02 021 4